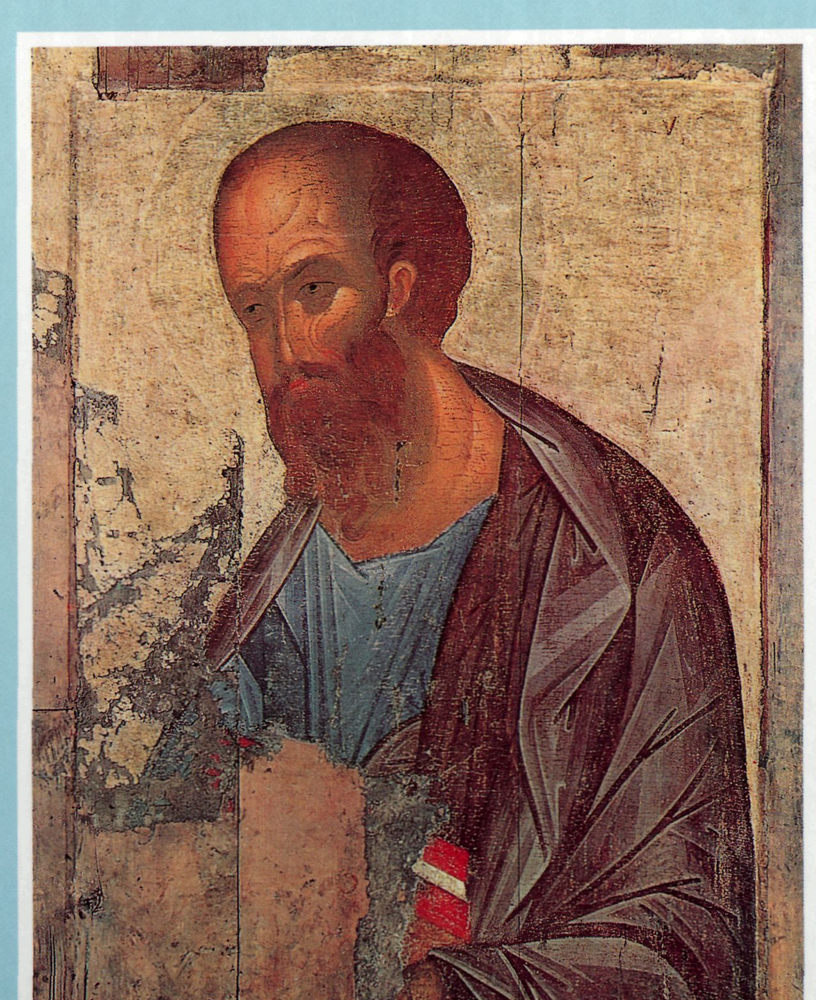
Jordi Sánchez Bosch

Escritos paulinos

RODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA



INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

CONSEJO DE DIRECCIÓN

PLAN GENERAL DE LA OBRA

*1. La Biblia en su entorno

*2. Biblia y Palabra de Dios

3a. El Pentateuco

3b. Historia, narrativa apocalíptica

*4. Los libros proféticos

*5. Libros sapienciales y otros escritos

*6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles

*7. Escritos paulinos

*8. Escritos joánicos y cartas católicas

*9. Literatura judía intertestamentaria (suplemento I)

10. Literatura y exégesis cristiana primitiva (suplemento II)

Instrumentos de trabajo

*I. La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX

* Publicados

Jordi Sánchez Bosch

Escritos paulinos



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1998



Cubierta: *San Pablo,* de A. Rublev. Deisis de Zvenigorod (en torno a 1410).

 Printed in Spain. Fotocomposición: Fonasa, Pamplona (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 1.447-1998

ISBN: 84-7151-908-9

CONTENIDO

Siglas y abreviaturas 9

Presentación 11

Parte primera: PABLO Y SUS ESCRITOS 13
Capítulo I. *La vida de Pablo* 14
Capítulo II. *Escritos paulinos* 49
Capítulo III. *Testimonios externos sobre Pablo y sus escritos* 73

Parte segunda: LA CORRESPONDENCIA TESALONICENSE . 111
Capítulo IV. *La Primera a los Tesalonicenses* 113
Capítulo V. *La catequesis primitiva* 131
Capítulo VI. *La Segunda a los Tesalonicenses* 175

Parte tercera: LAS GRANDES CARTAS 191
Capítulo VII. *La Primera a los Corintios* 193
Capítulo VIII. *La Segunda a los Corintios* 223
Capítulo IX. *La Carta a los Gálatas* 253
Capítulo X. *La Carta a los Romanos* 281
Capítulo XI. *Teología de las grandes cartas: La antropología teológica* 331

Parte cuarta: LAS CARTAS DE LA CAUTIVIDAD 363
Capítulo XII. *Las Cartas a los Filipenses y a Filemón* 365
Capítulo XIII. *Cartas a los Colosenses y a los Efesios* 387

Parte quinta: OTRAS CARTAS PAULINAS 427
Capítulo XIV. *Las Cartas Pastorales* 429
Capítulo XV. *La Carta a los Hebreos* 467

Bibliografía general 509

Índice 513

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a.C.	antes de Cristo
AdvHaer	Ireneo, *Adversus Haereses*
AdvMarc	Tertuliano, *Adversus Marcionem*
Aug	*Augustinianum*
Autol	*A Autólico*
BeitrEvT	Beiträge zur evangelische Theologie
ButllABC	Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya
c.	capítulo
cc.	capítulos
cf.	consulte
1 Clem	Primera Carta de Clemente
Dial	Justino, *Diálogo con Trifón*
ed.	edición
esp.	especialmente
HE	Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*
HTR	*The Harvard Theological Review*
ibíd.	en el mismo lugar
IEB	Introducción al Estudio de la Biblia (Estella)
IgnEf	Ignacio, *Carta a los Efesios*
IgnRom	Ignacio, *Carta a los Romanos*
Legat	*Legatio pro christianis*
MartIs	*Martirio de Isaías*
NAT	J. Sánchez Bosch, *Nacido a tiempo* (Estella 1994)
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NTS	*New Testament Studies*
op.cit.	obra citada
p.	página
par	y lugares paralelos
pp.	páginas
PraescHaer	Tertuliano, *De praescriptione Haereticorum*
RB	*Revue Biblique*
RCatalT	*Revista Catalana de Teología*
Resur	*Sobre la resurrección de los muertos*

RivBib	*Rivista Biblica*
ScJT	*Scottish Journal of Theology*
StTh	*Studia Theologica*
TWNT	*Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*
v	versículo
vol	volumen
vols	volúmenes
vv.	versículos
ZNW	*Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft*
ZrelG	*Zeitschrift fur Religions- und Geistesgeschichte*

PRESENTACIÓN

Aparece en nuestra colección *Introducción al Estudio de la Biblia* el volumen 7, correspondiente a los escritos paulinos. Era, sin duda, uno de los más esperados, pues, si bien tenemos en español varias introducciones sintéticas a la figura y escritos de san Pablo, faltaba una introducción completa y de nivel universitario, como pretende ser el trabajo ahora presentado.

Este manual sigue la pauta de los anteriores, aunque con rasgos específicos. Una primera parte se dedica a presentar la persona, la obra y el entorno del gran apóstol de los comienzos cristianos. Los apartados dedicados a la correspondencia tesalonicense y a las grandes cartas presentan las cartas paulinas indiscutibles, sin olvidar incluir en cada parte un capítulo dedicado a la teología paulina en esos escritos. Finalmente, se dedica una parte a las cartas llamadas «de la cautividad» y otra a las cartas pastorales y a la carta a los Hebreos. Es característica de este volumen la extensa lectura que se hace de cada documento, así como la exposición amplia y detallada de los grandes temas teológicos paulinos. Se incluyen también orientaciones bibliográficas concretas para cada caso y algunas propuestas de ejercicios prácticos, que pueden ser muy útiles.

Jordi Sánchez Bosch es doctor en Sagrada Escritura y profesor en la Facultad de Teología de Cataluña. Autor de numerosos escritos sobre san Pablo, es miembro de la Pontificia Comisión Bíblica desde febrero de 1996. El esfuerzo de adaptación didáctica que ha hecho y el ingente material que pone ahora a disposición de los estudiantes y estudiosos de san Pablo será seguramente bien apreciado por todos. Reciba por todo ello el agradecimiento del Consejo de Edición de esta serie, agradeci-

mas de la Iglesia institucional, sea ésta católica, ortodoxa o evangélica.

De ahí se deduce un criterio razonable de verdad: se puede dar prácticamente por seguro todo aquello en que la tradición coincide con la exégesis crítica. Las demás cuestiones deben quedar como cuestiones abiertas a una libre discusión. Todas ellas suelen serlo también desde el punto de vista de la fe: por ejemplo, en nuestro caso, las dudas sobre la autenticidad de algunas cartas. En caso de eventual conflicto, el estudioso creyente anotará con toda honestidad hasta qué punto la afirmación de la fe es confirmada desde un punto de vista histórico, pues no todo lo que es cierto para la fe lo es también para la historia.

La Introducción al Estudio de la Biblia, cuyo volumen séptimo se dedica a los Escritos paulinos, se mueve en una línea de coincidencia con los puntos generalmente aceptados y de discusión pacífica de las cuestiones abiertas. De todos modos, no sería una introducción suficientemente racional si no reflexionara también sobre los motivos que han tenido los autores para llegar a una práctica unanimidad en muchos puntos sobre la vida, los escritos y la doctrina de Pablo.

La mayor parte de la presente obra –diez de los quince capítulos– la constituirá el estudio específico de los distintos escritos, agrupados por afinidades internas y tratando de presentarlos en el orden en que fueron escritos, sin prejuzgar cuestiones discutidas. En el seno de estos capítulos específicos daremos preferencia a la llamada dimensión literaria –en nuestro caso, el análisis de los escritos– por encima de la dimensión histórica y la teológica. A esta última le dedicamos dos capítulos enteros, el V y el XI, respectivamente, sobre la catequesis (centrado en la Primera a los Tesalonicenses) y sobre la teología del apóstol (centrado en las cuatro grandes cartas: Romanos, Gálatas y las dos a los Corintios). Por otro lado, la primera parte de la obra recoge una serie de conocimientos que afectan por igual a todas las cartas paulinas: aspectos biográficos y cronológicos (c. I), el género literario carta, así como una primera clasificación de los escritos que nos han llegado como paulinos (c. II), testimonios externos en torno a ellos y líneas generales de la exégesis paulina (c. III).

Capítulo I
LA VIDA DE PABLO

Nuestro estudio se centra, indudablemente, en los llamados escritos paulinos y quiere sacar sus argumentos de la observación directa de aquellos escritos. Todos ellos, aunque con fuerza distinta, apuntan a una figura histórica concreta, Pablo de Tarso, llamado el apóstol de los gentiles. En siete de estos escritos (Romanos, Primera y Segunda Corintios, Gálatas, Filipenses, Primera Tesalonicenses, Filemón), la crítica es unánime en afirmar que son obra auténtica suya [2]. Otros seis (Efesios, Colosenses, Segunda Tesalonicenses, Primera y Segunda a Timoteo, Tito) son atribuidos, en el peor de los casos, a profundos conocedores del apóstol. Sólo en la Carta a los Hebreos queda como cuestión abierta la de su cercanía al área paulina.

Por lo menos, pues, en trece de los escritos paulinos, la referencia a Pablo y a las circunstancias de su vida puede dar respuesta a muchas de las cuestiones más teóricas que nos plantean. Entre otras cosas, porque la palabra abstracta nunca puede dar la medida exacta de lo que uno piensa: si podemos contar con una «traducción práctica» de lo que el apóstol ha dicho, entenderemos mucho mejor el sentido de sus frases.

Por otra parte, sabemos que las cartas paulinas han llegado a nosotros en un orden totalmente caprichoso: de mayor a menor, con sólo dos salvedades: a) las dirigidas a personas (Timoteo, Tito y Filemón) pasan detrás de las dirigidas a comunidades; b) la Carta a los Hebreos pasa detrás de todas, porque

[2] Por citar un ejemplo, R. Bultmann, en su *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981; primera ed. alemana 1948) 244, habla de ellas como «auténticamente paulinas», sin más preámbulos.

ni siquiera contiene una salutación en la que figure el nombre de Pablo. Si contamos con un marco biográfico, nos será más fácil establecer un orden en la redacción de las cartas y descubrir con ello elementos de evolución en el pensamiento paulino. Incluso las cuestiones de autenticidad, que afectan a seis de las cartas estudiadas, tienen mucho que ver con la posibilidad de «colocar» tal escrito en un momento dado de la biografía y de la evolución doctrinal del que se presenta como autor.

Aunque no sea éste el lugar para una biografía detallada del apóstol[3], quisiéramos reunir aquí los «puntos firmes» en que puede apoyarse, y señalar también, apuntando las razones de cada posición, las cuestiones que quedan abiertas a la discusión entre estudiosos.

Los presentaremos en forma de proposiciones comentadas, que ordenaremos cronológicamente.

1. Escritos auténticos

Las siete cartas indudables de Pablo representan la fuente primaria para su biografía. Los Hechos de los Apóstoles, una fuente subordinada a la primera.

Como decíamos, la totalidad de los exegetas vivos considera auténticas por lo menos siete de las cartas que figuran con el nombre de Pablo. Se defienden solas, igual que las de Cicerón. Se descubre en ellas una personalidad muy definida, no sacada de ningún libro, unos destinatarios y unos acontecimientos que no tienen nada de tópico (no buscados por su prestigio o su celebridad) y una voluntad de decir a aquellos destinatarios exactamente aquello que dice la carta. En varias de las restantes se descubren rasgos parecidos, pero allí ya cabe, como veremos, la posibilidad de que sean imitaciones de un modelo preexistente. La coincidencia entre los estudiosos va más allá: hay una confianza global en la sinceridad de Pablo. Es un hecho que entre los estudiosos (así como entre los fieles y entre los indiferentes) Pablo no suscita sólo entusiasmo, sino también antipatía[4]. Eso

[3] El presente resumen puede ser complementado por nuestra obra –a la que a su vez complementa– *Nacido a tiempo* (Estella 1994), traducción de *Nascut a temps* (Barcelona 1992); en adelante lo citaremos como NAT, añadiendo el número de parágrafo.

[4] La acusación más clásica era la de «intolerancia», que desarrolla Klausner, *Von Jesus zu Paulus* (Jerusalén 1950) esp. 394-403: «Die Persönlichkeit des Paulus».

predispone a encontrarle defectos (quizás más de los que tenía). Pero da más valor al hecho de que el apóstol no suele ser acusado de mentiroso, ni siquiera por los más críticos.

Eso no quiere decir que no queden problemas: la parquedad de los datos (pocos fragmentos en las cartas pueden considerarse autobiográficos), dificultades de interpretación y de concordancia entre datos distintos y, por qué no, el hecho de que el momento desde el cual se habla afecta siempre al modo como se habla de hechos pasados.

En este sentido, la tentación de «rellenar» los huecos con los datos aportados por el libro de los Hechos de los Apóstoles es más que comprensible. Pero los críticos se preguntan hasta qué punto eso es posible. Ahí el consenso no va más allá de una afirmación de la prioridad de las cartas respecto de los Hechos. Expresado negativamente: para la exégesis crítica no resulta suficiente el principio de hacer «concordar» los datos aportados por las cartas con los aportados por el libro de los Hechos de los Apóstoles o de «completar» los unos con los otros[5].

La crítica es sensible a la posible contradicción entre ambas fuentes y se siente normalmente inclinada, en caso de duda, a dar la razón a Pablo.

Pero hay cuestiones sobre las que las cartas no dicen nada (por ejemplo: no dicen que Pablo naciera en Tarso) y ahí puede haber discusión. Las proposiciones siguientes incluirán algunos puntos, basados sólo en el libro de los Hechos, aceptados comúnmente por los autores. En otros no hay acuerdo, pero, en líneas generales, se puede decir que muchos autores conceden más valor histórico a Lucas *en la práctica* que en teoría[6].

¿De dónde viene este consenso? Sencillamente de que los datos de Lucas, en buen número de casos, resisten a la crítica

[5] Obras tan meritorias, y en tantos puntos tan bien informadas, como las de J. Holzner, *San Pablo* (Barcelona 1980) y G. Ricciotti, *Pablo apóstol* (Madrid 1950) tienen, desde el punto de vista de la crítica actual, el defecto de dar *prácticamente* la preferencia a Lucas respecto a Pablo.

[6] En las últimas décadas también en la teoría Lucas vuelve a ganar terreno como historiador; cf. M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Filadelfia 1979); C. J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen* (Tubinga 1991).

más feroz: presentan una masa de detalles (nombres de persona, de lugar, acontecimientos, circunstancias) imposibles de inventar, y que encajan perfectamente con los datos que se pueden extraer de las cartas paulinas. La cosa tiene más mérito para quien entienda que Lucas no tuvo el honor de conocer ni a Pablo ni a ninguno de sus discípulos directos.

Pero ¿de dónde puede surgir la desconfianza? ¿Del adorno simbólico con que Lucas envuelve su historia? En buena parte: para muchos resulta difícil aceptar que, en una misma página, se puedan entrecruzar elementos simbólicos y elementos reales.

Pero más imperdonable parece el hecho de que Lucas no presente la imagen de Pablo que los autores esperarían de un eventual compañero de viaje del apóstol: en cuanto a la contraposición de Pablo con el judeocristianismo y en cuanto a las expresiones del «paulinismo» avanzado[7]. Por más que, fuera de los escritos aquí estudiados, en los dos primeros siglos no se escribió nada tan cercano a Rom 3,28 como Hch 13,38s[8].

La cuestión continúa abierta. Uno puede preguntarse si se han tenido suficientemente en cuenta los muchos aciertos de Lucas y si no se le debería conceder en más casos por lo menos el beneficio de la duda. Uno puede incluso confiar que una profundización en el estudio de las relaciones de Pablo con otras iglesias y sobre el sentido real del «paulinismo» pueda hacer más creíble la posición de Lucas. Incluso hasta el extremo de devolverle al «equipo» del apóstol[9].

2. *Marco cronológico*

El apostolado de Pablo se desplegó entre los años treinta y cincuenta/sesenta d.C.

[7] Cf. Ph. Vielhauer, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte*, en *Aufsätze zum Neuen Testament* (Múnich 1965) 9-27.

[8] Véase sobre Lucas c. III, B 1, cuyos escritos se estudian ampliamente en el volumen 6 de esta colección: R. Aguirre Monasterio / A. Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Estella [2]1994) a partir de p. 277; se citará de ahora en adelante IEB 6.

[9] Cf. nuestra posición sobre este punto en NAT 110, 114, 120, 136, 231-233, 242, 256s, 261.

El marco cronológico de la vida de Pablo se elabora relacionando datos de la historia general con las aportaciones de las cartas y los Hechos.

Los resultados, en cuanto a los inicios, serían:

a) Si la muerte de Cristo, bajo Poncio Pilato (procurador entre el 26 y el 36 d.C.), tiene como fecha mínima el año 27, la persecución de cristianos en Damasco y la conversión de Pablo deben colocarse, *como fecha mínima*, en los años 30/31.

b) El reinado de Aretas IV en Arabia se extiende hasta el año 40. Pablo debió de subir a Jerusalén (Gál 1,18) después del incidente citado en 2 Cor 11,32, en vida de aquel rey. Descontando de ahí los tres años mencionados en Gál 1,18, resulta *como fecha máxima* para la conversión de Pablo los años 36/37. Este marco cronológico es suficiente para hacer de Pablo, en su primera visita a Jerusalén (Gál 1,18), uno de los testigos históricamente más cualificados para hablarnos de los orígenes cristianos.

En cuanto al término del apostolado paulino, los puntos de referencia serían:

c) Pablo estuvo en Corinto durante el proconsulado de Galión en Acaya (Hch 18,12), mandato que duró un año y se coloca entre los años 50/52.

d) El apóstol estuvo prisionero en Jerusalén durante los mandatos de Félix y de Porcio Festo (Hch 24,27). El traspaso de poderes entre ambos es colocado por algunos autores recientes en el año 55; hasta hace poco era normal colocarlo en el año 60.

Estos datos nos bastan para situar los momentos culminantes de la actividad literaria de Pablo en los años cincuenta.

Quien coloque el traslado del apóstol de Jerusalén a Roma en los años 55/56, podrá colocar su muerte antes del año 60. De todos modos, la tradición, seguida por muchos, la coloca después del año 64, año del incendio de Roma, al que siguió la primera gran persecución de los cristianos por obra de Nerón[10].

[10] En este marco general coinciden obras tan divergentes como las de S. I. Docks, *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive* (Gembloux 1976), y G. Lüdemann, *Paulus der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie* (Gotinga 1980).

3. *Los orígenes de Pablo*

Pablo, judío de la tribu de Benjamín y ciudadano romano, nació en Tarso de Cilicia, en una familia de fieles observantes de la Ley.

Su genealogía («de la tribu de Benjamín») y su rápida adscripción a la Ley («circuncidado a los ocho días») constan por Flp 3,5.

Si a eso se añade (todos los estudiosos lo aceptan) que eso ocurrió en Tarso de Cilicia, según nos dice Hch 9,11.30; 11,25; 21,39; 22,3, los datos implican una fuerte adhesión a la Ley por parte de los padres de Pablo: pues, en la Diáspora, muchos judíos, por consideraciones sociales, retrasaban la circuncisión de sus hijos o renunciaban a ella; por otra parte, pocos eran, incluso en Palestina, los que podían aportar una genealogía que les adscribiera a una de las doce tribus.

El nombre de Saúl, transformado en «Saulo», consta sólo por los Hechos (Saúl, en 9,4.17; 22,7.13; 26,14; Saulo, en 7,58; 8,1.3; 9,1.8.11.22.24; 11,25.30; 12,25; 13,1.2.7.9). Encaja perfectamente en un judío de la tribu de Benjamín (a la que pertenecía el rey Saúl), nacido en una familia observante. La existencia de este otro nombre también suele ser reconocida por los autores. Los Hechos bastan (véanse las citas de cc. 11-13) para suponer que el apóstol no perdió este nombre en el momento de la conversión, pero debió de reservarlo para sus relaciones con los judíos (lo cual no ocurre en las cartas).

El nombre de Pablo es el único que nos transmiten las cartas. Los Hechos (9,13) lo introducen con la fórmula: «Saulo, que también se llamaba Pablo», duplicidad que enlaza con otros nombres dobles en el mismo Nuevo Testamento (Hch 1,23: «José, llamado Justo»; 12,12.25: «Juan, llamado Marcos») y alrededores (el historiador «Josefo, llamado Flavio»).

Es un nombre latino (*Paulus*, contracción de *paululus*), que nos orienta hacia la posible ciudadanía romana del apóstol. Esa condición, repetidamente reivindicada en los Hechos (Hch 16,37; 22,25-29; 23,27; 25,10-12), ha sido mayoritariamente aceptada por los estudiosos; de todos modos, recentísimamente fue puesta en duda. La cuestión se decide, a nuestro modo de ver, a propósito del «traslado» de Pablo de Jerusalén a Roma, ciertamente difícil de explicar si el apóstol no gozaba de dicha condición[11].

[11] A favor, S. Légasse, *Paul Apôtre* (París 1991) 25-29; J. Gnilka, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* (Barcelona 1998) 25s.

4. *La juventud de Pablo*

Se discute sobre los eventuales estudios de Pablo en Jerusalén.

Hechos (22,3) habla en términos técnicos (*anatethrammenos* y *pepaideumenos*) de una enseñanza primaria y una enseñanza superior de Pablo en Jerusalén, a los pies del célebre rabino Gamaliel.

La propuesta es aceptada incluso por autores extremadamente críticos en otros puntos. Algunos han aportado pruebas de las profundas relaciones del apóstol con el judaísmo palestino. También le es favorable el título de «fariseo», que Pablo mismo se da en Flp 3,6.

De todos modos, las dificultades se acumulan:

a) Pablo muestra un profundo conocimiento de la lengua y las costumbres griegas, incluso una cierta familiaridad con las convenciones retóricas; los paralelismos con los métodos rabínicos nos parecen mucho más difíciles de demostrar.

b) Su Biblia es, evidentemente, la traducción griega de los Setenta [12].

c) Una larga estancia en Jerusalén, realizando estudios primarios y superiores (de rabinismo), habría comportado conocer a Cristo durante su ministerio o recibir algún impacto directo de su pasión (¡no todos los días había crucifixiones de líderes religiosos en Jerusalén!). Pero sólo dice, y por tres veces: «Perseguí a la Iglesia de Dios» (1 Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6). Si hubiese tenido cualquier tipo de relación personal con Jesús, no habría desaprovechado estas tres ocasiones para decirlo.

d) La Carta a los Gálatas (1,13s) nos presenta la juventud de Pablo como la de un típico judío de la Diáspora. Fuera de la patria, se juntan los «compatriotas» de la misma edad (es decir, los jóvenes) y son estimulados a competir «en judaísmo» (en el sentido de «mantener la identidad judía»), precisamente porque

[12] Cf. E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids 1991). Estudio de algunos ejemplos en J. Sánchez Bosch, *Citations du Pentateuque dans la Lettre aux Romains*, Meta 32 (1987) 21-25; *Textos d'Isaïes en la carta als Romans*, en F. Raurell, *Tradició i traducció de la Paraula, Fs. G. Camps* (Montserrat 1993) 255-267. Y no sólo las citas bíblicas, sino que todo el lenguaje y el estilo del apóstol está más cerca de los Setenta que de ningún otro posible modelo (cf. c. II 5).

allí las «tradiciones de los Padres» no son sostenidas por toda la sociedad y hasta se duda de si lo son en el seno de la familia.

e) La frase de Gál 1,22: «Personalmente no era conocido por las iglesias de Judea» es poco compatible con la realidad de una persona que «entraba por las casas, arrastrando hombres y mujeres y metiéndolos en la cárcel» (Hch 8,3).

Todas estas consideraciones han llevado a muchos estudiosos a creer que en realidad el apóstol no estudió en Jerusalén, sin excluir que la hubiera visitado[13].

La noticia de Lucas tendría carácter simbólico, como el inicio y el final de la historia de Jesús en la Ciudad Santa (Lc 1,8s; 24,52s). Serviría, además, para aproximar *físicamente* a Pablo a la suerte de Esteban (Hch 7,58). Esa proximidad existió, en lo negativo (Pablo persigue a los que piensan como Esteban) y en lo positivo (Pablo se asocia a ellos), pero debió de ser más indirecta.

5. *Pablo perseguidor*

Pablo persiguió a la Iglesia de Dios por celo de la Ley de Moisés.

La frase, tres veces repetida: «Perseguí a la Iglesia de Dios» (1 Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6), va acompañada dos veces de la idea de «celo». Cabrá explicar ese celo, en Flp 3,5s, por la frase anterior («Según la Ley, fariseo») y por la frase siguiente («por la justicia que da la Ley, intachable» v. 6). Según Gál 1,13s, se trata de un celo por las «tradiciones paternas», dentro de una conducta «en judaísmo», es decir, llevada por la preocupación de mantener la identidad judía. Esa preocupación le tenía que llevar necesariamente a insistir en aquellos detalles de la Ley más difíciles de cumplir en ambiente pagano, porque en ello les iba la identidad: en el momento en que los judíos (se decía) empiecen a relativizar las prácticas concretas de la Ley (incluso el sábado, que figura en el Decálogo), podrán ser «buena gente», pero dejarán de formar «el pueblo escogido».

[13] M. Hengel, «Der vorchristliche Paulus», en su obra *Paulus und das antike Judentum* (Tubinga 1991) 177-293 (trad. inglesa: *The Prechristian Paul* [Londres 1991]), propone que el apóstol podría haber estudiado en una escuela judeo-helenística de Jerusalén, con lo cual salvaría sólo en parte el relato de Lucas, pues Gamaliel no parece haber enseñado en una escuela helenística.

Pablo debió de percibir el cristianismo naciente como una enorme «relativización» de la Ley: una relativización al abrigo de palabras especialmente fuertes de Jesús: «No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2,27) y «Deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8,22), con las cuales se infringían dos mandamientos del Decálogo.

También podía haber llegado hasta él la polémica que el grupo de Esteban mantenía frente a la Ley y el Templo: «Le hemos oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá este lugar y cambiará las costumbres que Moisés nos encomendó» (Hch 6,14). El caso es que, en el momento de la conversión de Pablo, una posición de ese tipo había llegado a Damasco y tenía allí un volumen suficiente como para «merecer» una fuerte persecución.

Según los Hechos (9,1s.14.21; 22,5; 26,10.12), Pablo debió de llegar a Damasco con una expedición, pertrechada con cartas del sumo sacerdote y dispuesta a reunir a todos los cristianos y llevarlos presos a Jerusalén. Por supuesto que dicha expedición hubiera tenido que enfrentarse con enormes problemas logísticos y políticos.

Según la hipótesis apuntada en el número anterior, Pablo pudo perseguir a los discípulos sin pasar por Jerusalén. Puesto que, después de su conversión y de una estancia en Arabia, el apóstol *vuelve* a Damasco (Gál 1,17), supondríamos que se habría trasladado allí por razones personales (¿en relación con el negocio de las tiendas? –cf. Hch 18,3–). Allí habría tenido conocimiento de la nueva secta y habría sentido necesidad de perseguirla, por el santo celo de la Ley de Dios.

6. *La conversión de Pablo*

En Damasco (o: en el camino de Damasco), por una experiencia extraordinaria de Jesús resucitado, Pablo se convirtió en el apóstol de los gentiles.

La opción «en Damasco» o «en el camino de Damasco» depende de la que se haya tomado anteriormente. La segunda es la que nos dan literalmente los Hechos (Hch 9,3; 22,6; 26,12); la primera, inspirada en Gál 1,17 (si «vuelve» a Damasco, es que había salido de allí), supone que Pablo no llegó a Damasco desde Jerusalén.

Es cosa sabida que los Hechos cuentan tres veces la «conversión» de Pablo (Hch 9,1-19; 22,3-21; 26,9-18). Los autores no suelen suponer que las tres narraciones procedan de fuentes distintas: se presuponen mutuamente, a pesar de los detalles diversos, tantas veces observados. Esas divergencias sobre qué ven y qué oyen los que acompañan a Pablo (compárese 9,7 con 22,9 y con 26,13s) indican que el autor no da gran importancia a dichos compañeros; pero el hecho de relatarlo tres veces indica que da gran importancia al hecho de la conversión extraordinaria.

También es fácil observar que hay elementos simbólicos en las tres narraciones: la luz fulgurante que, «al instante», rodea a Pablo (9,3; 22,6; 26,13), la ceguera después del encuentro con Jesús (9,8; 22,11), la recuperación de la vista después de tres días de ceguera (9,9.17s; 22,13-16).

Los diálogos también se inscriben dentro del género literario de las apariciones: es plenamente intencionada la frase de Jesús en Hch 9,5; 22,8 y 26,15: «Yo soy Jesús a quien tú persigues...». Luego Ananías, como típico profeta, protesta del encargo que Dios le hace, porque de Pablo se cuentan (¡da a entender que la información era perfecta!) mil fechorías contra los cristianos (9,13s).

Todo eso pone en marcha, irremisiblemente, la máquina de la desmitificación. La discusión entonces consiste en saber en qué punto la máquina debe (o puede) pararse. Nadie llega al extremo de decir que Pablo tuvo una conversión «normal», en virtud de la cual quedó colocado en el sitio que le correspondía por la fecha (¡cuando tantos habían conocido a Jesús!) y el lugar (¡Damasco!) de su conversión.

A la vista está que, en virtud del acontecimiento de Damasco, Pablo se sentirá investido de una autoridad que le colocará a la altura de los máximos apóstoles (cf. 1 Cor 15,8-10; Gál 1,18; 2,11.14), con poderes máximos sobre sus fieles (cf. 1 Cor 4,15.19.21; 2 Cor 10,4-6.8; 13,10). De un modo u otro, los autores reconocerán que Pablo llegó a ser apóstol «por vía carismática». Y es propio de esa vía tener visiones y oír palabras. En el fondo, pues, todo depende de cómo se interpreten ciertas palabras del apóstol, que parecen bastante claras.

Pablo dice que vio a «Jesús» y por eso es «apóstol» (1 Cor 9,1s). Es decir, que una sola «experiencia» le valió tanto como a «los demás apóstoles, los hermanos del Señor y al mismo Pedro»

(v. 5) les valieron varios años de convivencia con el Señor, más las apariciones del Resucitado. Después de enumerar estas últimas, se coloca a sí mismo como «nacido fuera de tiempo» y «último de los apóstoles» (15,8s), sencillamente porque la lista de las apariciones, tanto como la lista de los apóstoles, se consideraba definitivamente clausurada. Además, Pablo vivió como una especie de «violencia» (la *anagkê* de la tragedia griega: 9,16) aquella irrupción de Cristo en él, como un haber sido «alcanzado por Cristo» (Flp 3,12).

Corresponde a ese contacto directo la idea de que es apóstol «no de parte de los hombres ni *por intervención humana*» (Gál 1,1), y que el evangelio «no lo ha recibido de ningún hombre *ni se lo ha enseñado nadie*» (v. 12)[14]. También es propia de una comunicación directa, por lo inesperada, la idea de que Dios le mostraba a «su Hijo» y le pedía que lo anunciase entre los gentiles (vv. 15s). Decimos inesperada porque difícilmente Pablo podía saber tanta cristología antes de su conversión y, en cuanto a los gentiles, porque lo último que puede ocurrírsele a un hombre obsesionado por la identidad judía es que pueda ofrecerse *inmediatamente* a los gentiles la «consolación» por la que Israel tanto había suspirado (cf. Lc 2,25).

Por supuesto que, en absoluto, los textos también podrían expresar cosas distintas. Pero, dentro de las ambigüedades inherentes a toda palabra humana, creemos que se ve a dónde apuntan los textos aquí recogidos: a una visión de Jesús glorificado, en la que se le presentó como Hijo de Dios y le dio el encargo explícito de evangelizarle entre los gentiles.

7. *Estancia en Arabia*

La estancia de Pablo en Arabia (Gál 1,17) terminó en persecución (2 Cor 11,32).

El libro de los Hechos no menciona esa estancia de Pablo en Arabia, quizás para no dar la impresión de que el apóstol huía

[14] Entendemos que con esta frase se refiere al modo de su conversión (cf. NAT 37-41) y no a las peculiaridades de su teología –como dice por ejemplo O. Pfleiderer, *Der Paulinismus* (Leipzig 1890) 2–, pues está mucho más clara su coincidencia con toda la Iglesia en cuanto a la catequesis, como se recoge en el c. V de este volumen. La teología como tal –recogida en buena parte en el c. XI de este volumen– llegaría más tarde como reflexión sobre la catequesis.

del peligro. Sí menciona, a semejanza de 2 Cor 11,32, la huida de Damasco, haciéndose descolgar en un cesto (Hch 9,23-25).

La relación entre la estancia en Arabia y la huida de Damasco nos viene dada por el hecho de ser un representante (en griego *ethnarkhês*, «etnarca») del rey Aretas *de Arabia*, quien manda vigilar las salidas de la ciudad. Pablo, perseguido por ese rey, habría huido a Damasco; allí el etnarca intentó completar la empresa.

De ahí se deduce, en contra de las antiguas vidas del apóstol, que no fue a Arabia en busca de soledad, sino en busca de acción. Difícilmente se trataría de una acción solitaria, pues a un «perseguí a la Iglesia de Dios» (1 Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6), corresponde un «me convertí a la Iglesia de Dios». Si el cristianismo había podido llegar a Damasco, también había podido llegar a Petra (la espléndida capital del rey Aretas), que estaba a menos distancia de Jerusalén.

Eso puede ayudarnos a comprender otra frase discutida: cuando en Gál 1,16 dice: «no hice caso de *carne y sangre*», no debe de referirse a la «carne y sangre» que indudablemente hay en la Iglesia[15], sino a la que hay fuera (los perseguidores) o simplemente a la que llevamos dentro: todo lo que se mueve dentro de una persona cuando toma una decisión de ese tipo.

En cuanto a la Iglesia, sabemos que recibió sus tradiciones (1 Cor 15,3) y su bautismo (1 Cor 12,13).

8. *Primera visita a Jerusalén*

La primera visita a Pedro en Jerusalén (Gál 1,18s) fue amistosa y fructífera.

Según Hch 1,18, el apóstol tardó tres años en subir a Jerusalén. Unos se preguntan por qué tardó tanto; también se puede preguntar por qué tenía que ir. Quizás las dos preguntas tienen la misma respuesta: «subió» a Jerusalén como apóstol, mostrando los resultados de un trabajo y unas persecuciones. En realidad, Pablo citaba los frutos de su trabajo, además de sus visiones, como «prueba» de su apostolado (cf. 1 Cor 9,1s; 15,9s; 2 Cor 10,13-16).

[15] Insistimos en que no dice: «no hice caso de carne y sangre y *por eso* no subí a Jerusalén», sino «y ni siquiera (*oude*, como en vv. 1.11) subí a Jerusalén».

Pablo no sabía de antemano que en Jerusalén, en aquel momento, no había más apóstoles que Pedro y Santiago. Pero de antemano sabía que iba «a ver a Pedro». Que pasara quince días «con él» (no dice: en el seno de aquella comunidad) no debió de ser decisión de Pablo, sino de Pedro, que le concedió todo ese tiempo.

Si, en los años siguientes, sin conocerle personalmente, las iglesias de Judea iban oyendo decir que «el que antes nos perseguía ahora evangeliza la fe que antes quería destruir» y glorificaban por ello a Dios (v. 22s), debió de ser porque las relaciones del apóstol con aquellas iglesias eran buenas. Tampoco es fácil que fueran oyendo decir que Pablo predicaba y no supieran quiénes eran los destinatarios de su predicación.

No es difícil, pues, que Pablo le hubiera contado a Pedro que Dios le había mostrado a su Hijo *para que lo anunciara a los gentiles* (cf. Gál 1,16), y que Pedro aceptara esa decisión de Dios[16]. Tampoco es difícil imaginar que Pedro le contó a Pablo una serie de recuerdos del Maestro.

Porque no parece que la ocasión se prestara a hablar sólo del tiempo.

9. *Pablo y Bernabé en Antioquía*

Pablo y Bernabé estuvieron durante un tiempo vinculados a la comunidad de Antioquía.

Según los Hechos, las relaciones de Pablo y Bernabé empezaron en Jerusalén, donde éste último le presentó a los apóstoles (9,27); las de Bernabé con Antioquía empezaron, con una delegación apostólica, cuando en Antioquía empezó la evangelización de los gentiles (11,22-24); las de Pablo con Antioquía, cuando Bernabé fue a buscarle a Tarso y le tuvo allí durante un año (vv. 25s), antes de salir juntos para el llamado primer viaje (cc. 13s).

Las cartas no confirman todos esos puntos, pero tampoco los excluyen del todo: dicen que, después de la visita a Pedro, se fue «a las regiones de Siria y Cilicia» (Gál 1,21), cuyas capitales eran, respectivamente, Antioquía y Tarso.

[16] No hay oposición frontal entre los críticos a la idea de que éste fue un momento de acuerdo entre Pedro y Pablo; cf. D. Lüdemann, *Paulus der Heidenapostel II. Antipaulinismus im frühen Christentum* (Gotinga 1983) 72.

No se dice que el viaje de Pablo y Bernabé a Jerusalén (Gál 2,1.9) partiera de Antioquía, como nos sugiere el paralelismo con los Hechos (14,26; 15,1s), pero Gál 2,13 presupone que, cuando Pedro fue a Antioquía (v. 11), Bernabé estaba allí, ocupando una cierta posición (v. 13: «incluso Bernabé...») y Pablo también.

Por lo menos, se puede decir que el hilo argumental de Gál 1s ha llevado a la mayoría de autores a entender que, en el contexto de su estancia en Siria y Cilicia (1,21), el apóstol estuvo en Antioquía colaborando con Bernabé, que de allí partieron a Jerusalén (2,1-10) y que también allí recibieron la visita de Pedro (vv. 11-14)[17].

10. El «primer viaje»

El llamado «primer viaje» de Pablo y Bernabé (Hch 13s) tiene, probablemente, una buena base histórica.

El apóstol ya había viajado mucho (desde la conversión: Arabia, Damasco, Jerusalén, Siria y Cilicia) antes del llamado «primer viaje» (Hch 13s), y volvió a viajar después del tercero (Hch 19-21): a Roma (Hch 27s) y, eventualmente, a otros destinos. Pero la denominación de los tres viajes es clásica y no está totalmente falta de fundamento en el libro de los Hechos: el primero es introducido con gran solemnidad (13,1-3) y el segundo queda bien marcado, después del «concilio» de Jerusalén (15,36-41). No lo es tanto el paso del segundo al tercero (19,1); lo es más bien la decisión de ir a Jerusalén (19,21)[18].

Eso nos llevará a relacionar estrechamente entre sí los viajes segundo y tercero, pero mantendremos, valga lo que valga, ese modo de hablar (al preguntarnos, por ejemplo, si el «concilio» de Jerusalén se reunió entre el primer viaje y el segundo o entre el segundo y el tercero).

A diferencia del segundo y el tercer viaje, el primero no encuentra reflejo directo en las cartas indudables de Pablo. Lo tiene en 2 Tim 3,11, con mención expresa de los tres puntos en que la narración de los Hechos se hace concreta (resp. c. 13; 14,1-

[17] Esta coherencia se pierde si colocamos el llamado «concilio» de Jerusalén entre el segundo y el tercer viaje de Pablo, en vez de entre el primero y el segundo (cf. *infra*, núm. 12).

[18] Véase la estructura del libro en IEB 6, 299-305.

6; 14,8-18): Antioquía (de Pisidia), Iconio y Listra. Quien opte por no aceptar *nada* de Hechos, a menos que esté avalado por las cartas indudables, negará en redondo la existencia de este viaje[19].

Pero ésta no parece una opción correcta: todos los historiadores se remontan más allá de lo que su experiencia personal puede alcanzar y, sin embargo, se les estudia con interés: cuando aportan detalles difíciles de inventar se tiende a aceptarlos como históricos.

En nuestro caso, esos detalles abundan: el mismo itinerario, con posibles improvisaciones condicionadas por circunstancias geográficas (la vuelta atrás de 14,21) o desconocidas por nosotros (en Perge sólo se evangeliza a la vuelta: 14,25); nombres propios, como el de Sergio Pablo (13,7: ¿para qué otro Pablo?) o Baryesús (vv. 6.8.10: ¿un «hijo de Jesús» como «hijo del diablo»?); la marcha de Juan Marcos, precisamente en Perge (v. 13), cuando podía haberles dejado en Chipre.

Eso no quita para que haya elementos legendarios: una cosa es que el apóstol pueda hacer milagros (cf. 2 Cor 12,12; Rom 15,18s) y que los totalmente ajenos a la religión de Israel pudieran considerarles como «dioses en forma de hombres» (Hch 14,11); otra es que ya tengan a los sacerdotes, los bueyes y las guirnaldas a punto para ofrecerles un sacrificio (v. 13).

Por todo ello, en líneas generales y con las oportunas salvedades, los estudiosos suelen aceptar este viaje como histórico[20].

11. Otros lugares evangelizados

Excepto Berea (Hch 17,10-15), todas las grandes etapas de los viajes segundo y tercero (Hch 16-21) tienen confirmación directa en las cartas indiscutibles de Pablo.

[19] Sin ambages, J. Knox, en *Chronology and Methodology. Colloquy on NT Studies 1980* (Sheffield 1991) 339-364; cf. p. 347: «I would question anything in Acts involving Paul which is not explicitly or by clear implication indicated also in the letters». Pero contra esta opción claman M. Hengel y A. M. Schwemer, *Between Damascus and Antioch* (Londres 1997): «The real danger in the interpretation of Acts (and the Gospels) is no longer an uncritical apologetic but the hypercritical ignorance and arrogance which –often combined with unbridled phantasy– has lost any understanding of living historical reality» (pp. 6s).

[20] Cf., por citar a un crítico, el comentario a Hch 13s de E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1977).

Por «grandes etapas» entendemos aquellas que la narración de Hechos ilustra con una evangelización: Filipos, Tesalónica, Atenas, Corinto y Éfeso. De estas ciudades podemos decir, no sólo que fueron evangelizadas, sino que lo fueron en el orden que señalan los Hechos (resp. 16,12-40; 17,1-9; 17,16-34; 18,1-18; 19).

Por las cartas, podemos garantizar que:

– Tesalónica va después de Filipos (1 Tes 2,2);

– Atenas, después de Tesalónica (1 Tes 3,1);

– Éfeso, después de Corinto (1 Cor 16,8).

Lo único que las cartas no dicen explícitamente es que Corinto vaya después de Atenas. Pero, aparte el itinerario (que reclama este orden), tenemos que, en el momento de mandar a Timoteo, Pablo está en Atenas (1 Tes 3,1); en cambio, en el momento de escribir la carta ya habla de «Acaya» (1,7s), la cual, probablemente, comprende Atenas y Corinto.

La evangelización de Galacia (anterior a la de Corinto, según 1 Cor 16,1) no es relatada en los Hechos, a menos que se dé el nombre de «Galacia» a las ciudades de Asia Menor evangelizadas durante el primer viaje[21]. Más probablemente, aquella evangelización coincide con una de las dos veces que los Hechos nombran «la región de Galacia» (Hch 16,6; 18,23).

Hablaremos de ella, como de la de Filipos, Tesalónica y Corinto en el contexto de las cartas respectivas. También dejaremos para el momento en que se estudien las cartas de la cautividad los problemas que plantea la posibilidad de distintas cautividades del apóstol.

Pero conviene decir algo sobre la evangelización de Berea, de Atenas y de Éfeso.

De todas las evangelizaciones descritas en Hch 16-19, la de Berea (Hch 17,10-15) es la única que no tiene correspondencia en las cartas de Pablo.

[21] Según la llamada «teoría de la Galacia del Sur», mayoritariamente seguida por autores de lengua inglesa –cf. S. Mitchell, «Galatia», en *The Anchor Bible Dictionary* II 870-872–, pero rechazada por muchos más –cf. H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1988) 617-9; NAT 74–.

En una visión crítica, esa evangelización tiene otros inconvenientes: casi todo es repetición de un esquema: predicación en la sinagoga (vv. 10s), un cierto éxito (v. 12), persecución por causa de unos judíos venidos de fuera (v. 13) y marcha (vv. 14s).

Sólo una cosa es totalmente peculiar: que Timoteo y Silas se queden en Berea y dejen que Pablo vaya solo a Atenas. Aquí ven algunos autores la mano literaria de Lucas, que prepara la escena de Pablo en Atenas: Berea le sirve de «armario» donde dejar a Timoteo y Silas[22]. La escena de Pablo en la capital de la cultura griega (Hch 17,16-32) resulta mucho más dramática si Pablo ha entrado en la capital completamente solo.

En realidad, Pablo contó en Atenas, por lo menos durante un tiempo, con la compañía de Timoteo (1 Tes 3,1s). Pero podría ser que sólo este detalle fuera ficticio en la narración de Lucas. Porque, en realidad, no todo lo que Lucas dice de la gente de Berea es repetición de un esquema: allí los judíos tenían mejores disposiciones que los de Tesalónica: recibían la palabra con mucha diligencia y consultaban las Escrituras, para ver si las cosas estaban así (v. 11).

No se excluye, pues, que el apóstol hubiera evangelizado aquella ciudad, pero tampoco que aquella evangelización hubiera sido emprendida algo más tarde desde Tesalónica o Filipos (recuérdense los «atletas» del evangelio y «los otros colaboradores» de Flp 4,2s) y hubiera allí, en tiempo de Lucas, una comunidad «paulina».

Las cartas, en cambio, nos permiten deducir algo sobre la evangelización de Atenas: en 1 Tes 2,17, Pablo habla como si llevara algún tiempo separado de los tesalonicenses: «Una y otra vez» (v. 18) intenta volver a Tesalónica (donde unas «tribulaciones» podrían hacer «tambalear» la fe de sus fieles: 3,3), pero no puede, entendemos, por el trabajo que tiene en Atenas. Finalmente, «no pudiendo aguantar más» (1 Tes 3,1s), les envía a Timoteo, porque el trabajo en Atenas debía de estar dando algún resultado.

Imaginamos, pues, una evangelización normal de Atenas. Sin embargo, la falta de una carta a los atenienses, como la hay

[22] Cf. Haenchen, en el comentario a este lugar; sobre Atenas, cf. W. E. Elliger, *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth* (Stuttgart 1987) 117-199.

a los gálatas, a los filipenses, a los tesalonicenses y a los corintios, nos deja también la sensación de un cierto fracaso, evidente en la presentación de Lucas.

Ni siquiera los Hechos nos dicen que Pablo pasara en Atenas sólo un día: por la mañana en el ágora, por la tarde en el Areópago y al día siguiente a Corinto. Como quien no quiere la cosa, presupone un cierto tiempo, dialogando «en la sinagoga con los judíos y los prosélitos y, en el ágora, *cada día* con los que iban allí» (17,17). Además, tampoco dice que, después del discurso del Areópago, se viera obligado a marchar: habla de algunos que se le juntaron y creyeron: da dos nombres (Dionisio el Areopagita y una mujer llamada Dámaris) y añade: «y con ellos, otros» (v. 34). Allí no hay persecución (¡los judíos de Tesalónica están demasiado lejos!). Al final, como quien no quiere reconocer un período más largo, Hch 18,1 dice simplemente: «Después de eso...»

Lo que sí parece estar claro para los distintos autores es que el alto tribunal de Atenas, llamado «Areópago», no se reunió para oír la defensa del apóstol. Lucas lo insinúa en algún momento, dando la apariencia de una captura en regla y una conducción ante el tribunal, el cual comienza con la típica pregunta de un juez: «¿Podemos saber...?» (17,19). Sin embargo, en los vv. 20s (Lucas tira la piedra y esconde la mano) la situación judicial queda mucho más diluida.

En cuanto al discurso (vv. 22-31), quizás por su misma belleza de fondo y de forma se ha llegado a suponer que podría tratarse de un discurso filosófico pagano, cristianizado por Lucas[23]. Es más normal ver en él una composición de Lucas. Quizás más próxima de lo que algunos autores suponen a lo que fue en realidad la predicación de Pablo por las plazas[24].

Éfeso aparece en las cartas como el lugar donde Pablo «luchó con las fieras» (1 Cor 15,32) y desde donde escribió la Primera a los Corintios (16,8). Bajo el nombre de «Asia» (cf. 16,19), aparece como el lugar donde sufrió otra «tribulación» (2 Cor 1,8). Parece lógico que de allí partiera para Tróade, antes de ir Macedonia (2,12s).

[23] Eso propone M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Berlín 1951) 29-70: «Paulus auf dem Areopag».

[24] Sencillamente porque las cartas, única «piedra de toque» de que disponemos, no recogen la predicación del apóstol a paganos ignorantes, sino reflexiones que valen sólo para fieles instruidos.

Las cartas nos dicen poco sobre la actividad del apóstol en Éfeso. Pero nos dan de ella un resumen fundamentalmente positivo: «se me ha abierto ahí una puerta grande y poderosa, y muchos adversarios» (1 Cor 16,8s).

El libro de los Hechos, convirtiendo la categoría en anécdota, pinta con colores especialmente vivos los éxitos y las adversidades de Pablo en la gran capital pagana: los milagros (vv. 11s), el testimonio –aceptado por todos (v. 17)– que de él dan los malos espíritus (v. 15), la quema espontánea de los libros de brujería (v. 19) y la espectacular revuelta de los plateros (vv. 23-40), que ven bajo el aspecto crematístico el hundimiento de los cultos paganos.

Como diremos en su lugar, el apóstol, además de la Primera a los Corintios, escribió probablemente desde Éfeso las cartas a los Gálatas y a los Filipenses, así como una «carta intermedia» a los corintios, llamada «carta de las lágrimas» (2 Cor 2,4.9; 7,12). Toda esa actividad hace plausible que el apóstol estuviera allí de dos a tres años (Hch 19,8.10; 20,31).

Especialmente interesantes son las noticias (extraídas con algún esfuerzo) sobre la existencia de cristianos en Éfeso antes de la llegada de Pablo a aquella ciudad. Apolo, el maestro (predicador elocuente, originario de Alejandría) que más tarde (posiblemente sin querer) le hará la «competencia» a Pablo (1 Cor 1,12 y 3,4-7), ejercía allí su ministerio (Hch 18,25). En un cierto momento, Apolo decidió ir a Corinto, y los «hermanos» de Éfeso escribieron a los «discípulos» de Corinto recomendándoselo (v. 27).

Baste pensar en el prestigio que Apolo tuvo en esta última ciudad (1 Cor 1,12 y 3,4-7) para decir que los «discípulos» de Corinto *son* la comunidad cristiana. Lo mismo diríamos de los «hermanos» de Éfeso (entre los cuales Apolo se volverá a encontrar, según 16,12).

La noticia sería clara si Hechos, después de decirnos que Apolo «estaba catequizado en el camino del Señor, era ferviente en el Espíritu, proclamaba y enseñaba ajustadamente lo que hace referencia a Jesús», no añadiera que sólo conocía el bautismo de Juan (18,25), por lo cual necesitó que Áquila y Priscila le instruyeran «más ajustadamente» sobre la fe (v. 26). Se debe de tratar de una confusión (posiblemente voluntaria) con el grupo de discípulos de Juan de que se habla en 19,1-7, en orden

a evitar la impresión de que el apóstol pudo haber sido precedido por otros en la evangelización de Éfeso[25].

Si nos adherimos al origen efesio de la Carta a los Filipenses[26], tendremos otro dato sobre el estado de aquella comunidad: dice Flp 1,14-18 que, estando Pablo en prisión, muchos se animaron a anunciar a Cristo: unos con más afecto hacia el apóstol, otros con menos. Estos últimos podrían ser representantes de la «vieja guardia», que se habían sentido algo desbancados con la entrada de Pablo y su equipo.

12. Cronología del «concilio» de Jerusalén

El llamado «concilio» de Jerusalén tuvo lugar, probablemente, entre el primer y el segundo viaje de Pablo.

Ya hemos dicho que el hilo argumental de Gál 1s favorece la idea de que el apóstol estuvo en Antioquía (junto con otras ciudades de Siria y Cilicia, Gál 1,21) colaborando con Bernabé; de allí partiría para Jerusalén (para el encuentro de 2,1-10) y allí recibirían la visita de Pedro (que llevaría al incidente de los vv. 11-14).

El libro de los Hechos nos orienta en la misma dirección:

– vinculando estrechamente el primer viaje a la comunidad de Antioquía (Hch 13,1-3; 14,26);

– colocando el «concilio» de Jerusalén (c. 15) antes de las misiones a Macedonia (introducida solemnemente en 16,9s) y Acaya.

Para algunos autores, el «concilio» debería colocarse más bien entre el segundo y el tercer viaje. Ello nos ayudaría a «llenar» los (por lo menos) catorce años que median entre las dos visitas de Pablo a Jerusalén (Gál 2,1). Por eso, la tesis es sostenida sobre todo por autores especialmente dedicados a la cronología.

Aparte de esa «comodidad» cronológica, la razón más aducida es que, según Gál 2,10, el apóstol cumple «diligentemente» *(espoudasa)* el encargo de «acordarse de los pobres». Si el «con-

[25] Cf. Haenchen en el comentario a este lugar.
[26] Cf. c. XII, C 1.

cilio» se coloca entre el segundo y el tercer viaje, esa diligencia se reflejaría en 1 Cor 16,1. Mientras que si se coloca antes del segundo, resultará que no hay tal diligencia: pues en Primera (y Segunda) Tesalonicenses no se nombra la colecta, y en 1 Cor 16 se habla de ella como de un nuevo proyecto.

El argumento no nos convence porque difícilmente Pablo se habría comprometido a mandar dinero de las comunidades que todavía no había evangelizado: en nuestra hipótesis, él y Bernabé podían comprometerse a mandarlo de Siria y Cilicia, así como de la vasta región evangelizada durante el primer viaje[27].

En cuanto a las del segundo, vale la pena recordar que el apóstol fue sumamente escrupuloso en ofrecer un «evangelio gratuito» (1 Cor 9,18; 2 Cor 11,7), a costa de trabajar «noche y día» (1 Tes 2,9) para no ser gravoso a sus fieles. En un segundo momento, entre el segundo y el tercer viaje, parece que el apóstol volvió a Jerusalén (cf. Hch 18,22s) y allí le pudieron hablar de una colecta entre las nuevas comunidades.

En realidad, la mayoría de estudiosos sigue utilizando la colocación tradicional, que ofrece una enorme ventaja biográfica: hay una vida de Pablo con Bernabé hasta el «concilio» de Jerusalén; luego, tras el incidente de Pablo y Pedro en Antioquía (Gál 2,11-14), una vida de Pablo sin Bernabé. Porque es evidente que Bernabé no participó en el segundo viaje y también parece que los sucesos de Gál 2 («concilio» más incidente) presuponen que ambos apóstoles están viviendo en Antioquía. Después del segundo viaje, el epicentro de la vida de Pablo (según 2 Cor 11,28, el «cuidado de todas las iglesias») se encontraba en ambas costas del mar Egeo: no le quedaba el «cierto tiempo» necesario para organizar desde Antioquía la marcha a Jerusalén y desarrollar luego un incidente como el de Gál 2.

La cuestión tiene su importancia, incluso teológica. A la pregunta de cómo quedaron las relaciones de Pablo con las demás iglesias después de los hechos relatados en Gál 2, podremos responder con un documento de primera mano: la Primera a los Tesalonicenses.

[27] Discutimos más ampliamente estas eventualidades en J. Sánchez Bosch, *La chronologie de la Première aux Théssaloniciens et les relations de Paul avec d'autres églises*, NTS 37 (1991) 336-347.

13. Decisiones tomadas en Jerusalén

El llamado «concilio» de Jerusalén trató el problema de la incorporación de los gentiles en la Iglesia: es narrado, con algunas diferencias, por Gál 2,1-10 y Hch 15,6-29.

Entre Gál 2 y Hch 15 hay diferencias evidentes; pero los autores concuerdan en decir que los dos textos se refieren al mismo acontecimiento. Esas diferencias pueden achacarse, en líneas generales, al carácter más bien épico de la narración de los Hechos, y también, por qué no, a la situación polémica en que escribe Pablo.

Sólo una de esas diferencias supera la «flexibilidad» atribuible al apóstol: que en Gál 2,6 diga que no le impusieron nada, mientras que, según Hch 15, se consideran «necesarias» (v. 28) una serie de prescripciones nada sencillas para un gentil: «las contaminaciones de los ídolos» (v. 20; es decir: la carne sacrificada a los dioses, v. 29), la «fornicación» (posiblemente ciertos matrimonios entre parientes) y «la carne de animales ahogados y la sangre» (v. 20; en orden distinto, v. 29). Estas diferencias condujeron a bastantes exegetas en el pasado a decir que Gál 2 no correspondía a los acontecimientos narrados en Hch 15, sino que correspondía al viaje de Pablo y Bernabé a Jerusalén, que nos cuenta Hch 11,30; 12,25. Diremos algo más de esa teoría (*infra*, c. IX, C 2) a propósito de la carta a los Gálatas, pues haría de ella la primera de las cartas de Pablo.

Es normal entender que el apóstol no mintió. Por tanto, si dice que no le impusieron nada (salvo lo de «acordarse de los pobres», Gál 2,10), entenderemos que no le impusieron las duras prescripciones a que acabamos de referirnos. Las alternativas entonces son dos: o decir que Lucas inventó todo (cosa que haría de Lucas un extraño «quisquilloso») o entender que, a lo realmente ocurrido, juntó aquí unas decisiones tomadas más tarde, quizás por el mismo Santiago (que promueve la idea en Hch 15,20-29 y la recuerda en 21,25).

En cuanto a Pablo, podemos añadir que el incidente con Pedro en Antioquía (Gál 2,11-14; punto siguiente) apenas hubiera podido tener lugar si el «concilio» de Jerusalén hubiera dictado los «decretos» de Hch 15,20-29.

Respecto de las demás diferencias, como decíamos, no resulta tan difícil la «composición»: se puede tomar algo de

ambas «fuentes», pero se queda siempre más cerca de Gálatas que de Hechos. Por ejemplo:

– La idea de una especial revelación (Gálatas) puede ser cierta, pero no excluye que, en el ambiente, se sintiese la necesidad de una clarificación y hubiera un acuerdo de la comunidad (Hechos).

– Quizás exagera Pablo hablando sólo de un encuentro *por separado* (Gálatas) con los «notables» (Santiago, Pedro y Juan), como excluyendo cualquier otro diálogo, pero por supuesto que no hubo un concilio con participación de «los apóstoles y los presbíteros y toda la Iglesia» (Hechos).

– Forma parte del estilo «conciliar» el protagonismo que Hechos da a Pedro y Santiago, cuando quien «expuso el evangelio» (Gálatas) fue seguramente Pablo.

– Decir que los contradictores eran «de la secta de los fariseos» (Hechos) es bastante más suave que hablar de «falsos hermanos intrusos» (Gálatas), pero en ambos casos se presupone que no forman parte del grupo fundador de la Iglesia.

– También coinciden Gálatas y Hechos en decir que se trató de la no circuncisión de los gentiles (cf. esp. Gál 2,3; Hch 15,1.5), y que la razón para aceptarla fueron los frutos indudables que el Espíritu producía (Gál 2,7s; Hch 15,7s) en los gentiles no circuncidados (visibilizados por Tito, en el caso de Gálatas).

Añadiríamos un detalle no insignificante: *directamente* se discute sobre si hay que «hablar» a los gentiles. La relación entre creer y ser bautizado era en aquellos momentos tan indisoluble que, si se les habla abiertamente, es porque se está dispuesto a aceptarlos sin la circuncisión.

14. El incidente de Antioquía

Hay distintas lecturas del incidente de Pedro y Pablo en Antioquía (Gál 2,11-14), así como de sus causas y consecuencias.

El texto presupone, como hemos dicho, que Pablo y Bernabé *estaban* en Antioquía, mientras que Pedro fue allí de visita, sin causar, en un primer momento, ningún problema.

Por conexión gramatical, el punto por el que «era condenable» (v. 11; cf. *kataginôskô* en 1 Jn 3,19s) es «haber fingido y

haberse separado» de los gentiles después de haber estado tranquilamente «comiendo con» ellos.

También por conexión gramatical (vv. 11s), el punto por el que se dice que «los demás judíos» (es decir, todos) «no caminaban rectamente según la verdad del evangelio» es «haber participado en aquella hipocresía» (*synypekrithêsan*). En cuanto a Bernabé, es «haberse dejado arrastrar por la hipocresía» (*synapêkhthê autôn tê ypokrisei*) de aquellos judíos. El cambio de actuación de Pedro se produjo cuando «llegaron algunos de parte de Santiago» (v. 12). La causa de aquel cambio fue «por miedo de los de la circuncisión»

La intervención de Pablo consistió en «oponerse a Pedro cara a cara» (*kata prosôpon autô antestên,* v. 11) y «decirle delante de todos» que él, que «estaba viviendo» (*zês*, en presente) como gentil, «estaba obligando» (*anagkazeis*, también en presente) a los gentiles a judaizar (v. 14).

Sobre el resultado de aquella intervención no se dice absolutamente nada. Los autores se dividen con respecto a una pregunta sobre el hecho (¿qué hizo exactamente Pedro?), respecto a una pregunta sobre las causas (¿a quién tenía miedo y por qué?) y respecto a una pregunta sobre las consecuencias (¿cómo quedaron las relaciones del apóstol con Pedro y con las demás iglesias?)[28].

Distintos autores insisten en que Pedro realmente «estaba obligando» a los gentiles a judaizar (v. 14). Eso significaría que echaba por la borda los acuerdos tomados con todos los personajes que figuran en la escena: Pedro y Santiago, por una parte; Pablo y Bernabé por la otra (v. 9). Más raro resulta todavía que Bernabé también echara por la borda su trabajo anterior (por ejemplo, lo que nos narra Hch 13s) y que en toda la comunidad de Antioquía, aquella que inventó el nombre de «cristianos» (11,26), no quedara un solo hombre dispuesto a seguir sosteniendo la evangelización de los gentiles (v. 20), pues se entiende que todos los judeocristianos (Gál 2,13: *oi loipoi Ioudaioi*) participaron en aquella hipocresía.

[28] En J. Lambrecht, *The Truth of the Gospel (Gal 1,1-4,11)* (Roma 1993) se defienden distintas opiniones sobre el tema y se da noticia de otras.

Por eso, otros distinguen entre los hechos en sí, que se narran en 2,11-13, y la interpretación retórica que de ellos se da en v. 14. Lo que aceptaron unos y otros, hipócritamente (se dice de Pedro, de «los demás» y de Bernabé), fue simplemente la separación de mesas: separación que, indudablemente, significaba una separación en el culto, pues sabemos que la «nueva alianza» se celebraba en torno a una mesa (cf. 1 Cor 11,23-26).

Eso es lo que Pablo no acepta y se lo recrimina a Pedro, diciendo que «está obligando» a los gentiles a judaizar (v. 14). Sencillamente porque si en aquellos momentos se apartaba al elemento gentil de la mesa de los antiguos discípulos, se les «obligaba» *moralmente* a hacerse judíos: al sentirse solos y desamparados habrían corrido ciegamente, a cualquier precio, a juntarse a la mesa de aquellos que habían conocido a Jesús y contaban, además, con toda la sabiduría del Antiguo Testamento, toda la veteranía en los usos litúrgicos (salmos, lecturas, oraciones) y no digamos en la práctica de la virtud.

¿A quién tenía miedo Pedro? Aquí es mayoritaria la interpretación según la cual los «de parte de Santiago» y «los de la circuncisión» (v. 12) son exactamente los mismos: la iglesia judeocristiana de Jerusalén.

Dentro de esa identificación, se pueden ofrecer versiones más suaves y más fuertes. Por ejemplo, traducirlo como: «por consideración a los judeocristianos». En el fondo es lo que pedía Santiago, según Hch 15,21.

La versión más fuerte sería: «por miedo a los de Santiago», es decir: porque Santiago es capaz de organizar una persecución contra los que no le obedezcan.

También es conocida la que dice: «por obediencia debida a Santiago», que ahora es quien manda en la Iglesia. En ese caso, Pedro sería el único, en todo el Nuevo Testamento, que habría tenido *fobos* (literalmente, «miedo» o «temor de Dios») de un (presunto) superior jerárquico[29].

[29] La conocida tesis de O. Cullmann, *Sant Pere, deixeble, apòstol, màrtir* (Barcelona 1967) 48 (trad. de *Petrus-Jünger-Apostel-Märtyrer).*

De todos modos, por más que la opción no sea mayoritaria, nos unimos a los que no identifican a los «de parte de Santiago» con «los de la circuncisión». Entre otras cosas porque, estando tan cerca en la frase (ambos, v. 12), hubiera dicho: «por miedo *de ellos*», o «*de él*»[30]. Por eso entendemos que «los de la circuncisión» son los judíos no creyentes y el *fobos* es el miedo a la persecución. Es decir, que «de parte de Santiago» se le hubiera podido transmitir a Pedro el miedo a los perseguidores que habrían iniciado una nueva campaña a causa de ciertas noticias procedentes de Antioquía.

En cuanto a las consecuencias del hecho, no tenemos más datos que el silencio. Y se sabe que el argumento del silencio es muy elocuente... a favor de quien lo maneja. Por eso, entre el argumento «del silencio» y el «de la palabra», será preferible el segundo. Para saber cómo quedaron las relaciones del apóstol con otras iglesias, será mejor recurrir a sus cartas, pues todas fueron escritas después del incidente. En concreto, a la Primera a los Tesalonicenses, escrita poquísimo después. Según ella (1,8), parece que las comunidades paulinas tienen buena prensa «en todas partes». Además, distingue muy bien entre los judíos perseguidores y «las iglesias de Dios que hay en Judea en Cristo Jesús» (2,14-16)[31].

A propósito de distintas cartas posteriores (concretamente, Gálatas, Segunda Corintios y Filipenses), nos preguntaremos si los «adversarios» que allí salen tienen algo que ver con la situación creada por el incidente. Es una de las cuestiones abiertas: nos inclinaremos, en el peor de los casos, por identificarlos con los «falsos hermanos intrusos» de Gál 2,4 más que con las «columnas» de la Iglesia que les habían dado la mano en señal de comunión (v. 9).

En cuanto a cómo quedó el tema concreto de la convivencia entre judíos y gentiles en una misma mesa, sabemos, por ejemplo:

– que en Corinto había quien decía: «Yo soy de Cefas» (1 Cor 1,12; cf. 3,22), pero no dejaban de sentarse a la mesa con todos (11,18-20);

[30] Cf. W. Schmithals, *Paulus und Jakobus* (Gotinga 1963) 53-60.
[31] Cf. J. Sánchez Bosch, *La chronologie* 345-347.

– en Roma, comunidad no fundada por Pablo, algunos tenían problemas de convivencia (Rom 14,2s.15.21), pero no por eso la abandonaban;

– los documentos cristianos más antiguos, incluso del área siro-palestina, son los del Nuevo Testamento y los Padres apostólicos: en ninguno de ellos se propone la separación de mesas[32].

Todo nos lleva, pues, a pensar que el mismo Santiago cambió de posición. En vez de la separación de mesas propondría (en un momento dado, después del incidente de Antioquía) aquellas prescripciones que se conocen como «decreto apostólico» (Hch 15,20-29; cf. 21,25). Con ello resolvería el problema de la convivencia sin faltar para nada a la Ley de Moisés[33].

15. Último viaje de Pablo a Jerusalén

Cuando consideró terminada su misión en torno al mar Egeo, Pablo fue a Jerusalén a llevar unas limosnas. Desde Judea, por orden del procurador Porcio Festo, fue deportado a Roma.

Es un hecho que la colecta «en favor de los santos que hay en Jerusalén» le robó mucho tiempo y muchas energías a Pablo durante su tercer viaje (cf. 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8 y 9; Rom 15,25-28). A pesar de coincidir en el tiempo con determinadas «ofensivas» en Galacia, en Corinto y, posiblemente, en Filipos.

Alguien ha dado una visión «resignada» de dicha colecta: «Ya que no podemos coincidir en la fe, coincidamos por lo menos en la ayuda fraterna». Una cierta visión del carácter del apóstol nos lleva más bien a decir que, si no hubiera contado con una cierta *koinônia* en el sentido de Gál 2,9, tampoco hubiera pensado en promover la *koinônia* en el sentido de 2 Cor 8,4; 9,13; Rom 15,26s.

Pero en Rom 15,30s el apóstol no deja de expresar ciertos resquemores en el momento de llevar la colecta. Por supuesto que el texto distingue dos frentes: de «los infieles» (judíos no cristianos), teme lo peor; de «los santos», teme *sólo* que no acepten la colecta. Por lo visto sabía, o temía, que las polémicas de los últimos años habían influido en la comunidad de Jerusalén.

[32] Cf. *infra*, c. III, B 1 y 2.
[33] Cf. NAT 83-90.

Pero, ¿cómo fue en realidad? Algunos entienden que aquella comunidad no aceptó su ofrenda[34]. Eso explicaría, por ejemplo, que los Hechos, al no poder hablar de su aceptación, no hablen directamente de la colecta. De todos modos, el silencio de los Hechos puede interpretarse de otro modo. En primer lugar, puede que en la historia de Lucas la colecta desaparezca del primer plano narrativo sencillamente porque desentonaría en el cuadro de «camino de la pasión» que él está pintando. Pero la colecta no deja de aflorar: según 21,24, se le pide que «pague» algo al Templo; en 24,17, se dice que ha «hecho algunas limosnas» a su gente; en el v. 26, que Félix esperaba sacar dinero. Todo encaja más con la aceptación de la colecta que con su rechazo.

Lucas nos habla también de una cierta «prueba» a la que Pablo fue sometido por Santiago (21,22-24). Algunos críticos[35] dicen que ni los amigos ni los enemigos habrían atribuido a Pablo tanta capacidad de sumisión. Añadimos: quien entienda que Pablo aceptó dicha prueba, debería suponer, de pasada, que la colecta le debió de ser aceptada (¡el apóstol tampoco era tan poquita cosa!).

A partir del momento en que el apóstol llega a Jerusalén, los Hechos multiplican los paralelismos entre la pasión de Pablo y la de Cristo. A ese paralelismo puede ser debida la comparecencia ante el Sanedrín (Hch 22,30), el cual desearía condenarlo a muerte, pero lo tiene que entregar a la autoridad romana (23,10), la cual, como en el caso de Jesús, no le encontrará causa (v. 29; 26,31; 28,18; cf. Mt 27,23; Jn 18,38).

Pero no todo son paralelismos: el traslado del apóstol a Cesarea (Hch 23,23), la cautividad de dos años en régimen mitigado (24,23.27) y la apelación al César (25,10-12; 26,32) no tienen nada que ver con la historia de Jesús: deben de corresponder a la realidad histórica[36].

Sobre todo, lo último: no parece concebible que Lucas hubiera montado los dos últimos capítulos de su obra en torno al traslado del prisionero Pablo a Roma, si sus lectores hubieran podido saber que había viajado en clase turista.

[34] Claramente, D. Lüdemann, *Antipaulinismus* 94-98: «Die Ablehnung der Kollekte».

[35] Especialmente Haenchen, en el comentario a este lugar.

[36] Cf. NAT 245s. 250. 258-260.

Por otra parte, todos los documentos antiguos que relacionan a Pablo con Roma contienen la idea de cautividad (2 Tim 1,17) o de martirio (1 Clem V 3; cf. IgnEf XII 2).

16. Fin de la vida de Pablo

Hay distintas opiniones sobre la suerte de Pablo desde su llegada a Roma hasta su muerte como mártir en aquella ciudad.

Han pasado los tiempos en que se negaba el testimonio de 1 Clem V respecto de Pablo, porque, «si lo aceptamos respecto de Pablo, lo tendremos que aceptar respecto de Pedro». Para los estudiosos, hoy día no hay duda ninguna respecto de la muerte y sepultura de ambos apóstoles en la Ciudad Eterna.

Queda, pues, claro que el apóstol murió en Roma en tiempo de Nerón. El problema está en saber si allí fue rápidamente juzgado y condenado a muerte o bien, después de dos años de arresto domiciliario (Hch 28,30s), fue liberado y tuvo ocasión de cumplir su plan de evangelización en nuestra Península (Rom 15,24.28).

Volveremos sobre el tema a propósito de las Cartas Pastorales[37]. Digamos en síntesis que, para nosotros, el problema se decide por una «y» (un *kai*) colocada en 1 Clem V 7: la que va entre: «Habiendo enseñado la justicia a todo el mundo» *y* «habiendo llegado *al* extremo de Occidente». Lo primero corresponde a la actividad anterior del apóstol «en Oriente y Occidente» (n. 6). Lo segundo, además de estar separado por una «y», tiene un sentido obvio: visto desde Roma, «*el* extremo de Occidente» no puede ser otro que aquello que los romanos llamaban *Hispania* y Pablo llama *Spanía*. Lo malo es que, según nuestros cálculos, la misión hispánica debió de comenzar el año 63, y eso conlleva que puede haber sido de corta duración. El incendio de Roma y la gran persecución de los cristianos empezó al año siguiente, el 64. Las noticias se difundían y algún servidor fiel de Nerón podía entender bien pronto que si los cristianos eran perseguidos, más lo había de ser uno que había llenado de cristianismo todo el mundo civilizado.

Por eso, de golpe, el ciudadano romano Pablo de Tarso debió de ser detenido y enviado a Roma, hacia una muerte, dadas las circunstancias, rápida y segura.

[37] Damos algún detalle más en J. Sánchez Bosch, *L'autor de les Cartes Pastorals*, RCatalT 12 (1987) 55-95.

17. Bibliografía para el trabajo personal

Quien haya seguido otros volúmenes de la presente *Introducción al Estudio de la Biblia*, estará ya informado de –y entrenado en– multitud de instrumentos y métodos necesarios para el trabajo personal. Especialmente los dos primeros volúmenes de introducción general, el sexto, por lo que se refiere a los Hechos de los Apóstoles, y los dos últimos, que nos dan el marco literario en el que se encuadraron o, respectivamente, fueron recibidos los escritos paulinos.

En el apéndice bibliográfico-pragmático que sigue a cada capítulo, además de dar la información específica correspondiente, ponemos el acento sobre aspectos prácticos útiles para el trabajo personal.

El más sencillo de todos es que nada se aprende en una primera lectura, pero que una primera lectura puede darnos claves imprescindibles para comprender un texto. Y lo mismo vale para el texto bíblico: no podemos comprender un solo versículo sin haber leído, por lo menos, el libro correspondiente, en nuestro caso, la carta correspondiente.

A la hora de aprender, es decir, en la segunda lectura, algunos profesores acostumbran a seleccionar lo que «va» para examen. Corresponde esta manera de proceder a la idea de que hay que aprender todo de un poco, mejor que un poco de todo. En efecto, es sabido que los estudiosos de la Biblia le «sacan punta» a cada detalle del texto; pues con la misma precisión habría que comprender –sin privarnos del derecho a la crítica– cada detalle de lo que dicen esos estudiosos. De esta manera, sólo quien se proponga primero entender todo de algo, aunque queden lagunas, podría luego extenderse a comprender otros temas y otros autores.

Ahora bien, para ir en busca de esta comprensión se necesita voluntad e interés. Y mucho mejor si ese interés no es sólo científico, sino también afectivo. En nuestro caso, la «comunión» con los ideales de Pablo puede ser un gran motivo para «absorber» y comprender todo lo que él mismo nos dice. En todo caso, resulta más práctico que, antes de llegar a aquellas obras que son más apropiadas para la discusión entre estudiosos, se comience por otras más asequibles a cualquier cristiano.

Por otra parte, recordamos que en estas bibliografías orientadas se da preferencia a las obras escritas o traducidas en lenguas asequibles a los lectores de nuestro manual, sin olvidar obras básicas e importantes, escritas en cualquier lengua.

a) Una lectura de san Pablo

No vamos a recomendar ninguna novela, pero seguimos creyendo en el valor de «lanzamiento» que pueden tener obras como J.

Holzner, *San Pablo* (Barcelona 1989); tiene buena información sobre los distintos lugares y costumbres, y ayuda a leer de manera más viva muchos pasajes de las cartas, dando un cierto cuerpo a la figura del apóstol, por más que, al buscar la concordia entre el libro de los Hechos y las cartas de Pablo, da de hecho la preferencia a Lucas, en contra de lo que suele hacer la crítica actual. Otra posible iniciación a Pablo la ofrecen obras menos centradas en la biografía y más afinadas desde un punto de vista exegético, destinadas también a un público amplio; en este apartado colocaríamos las siguientes: A. Brunot, *Escritos de San Pablo* (Estella 1987); L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo* (Barcelona 1965); E. J. Comblin, *Pablo, apóstol de Jesucristo* (Madrid 1995); E. Cothenet, *San Pablo en su tiempo* (Estella 1988); J. M. González Ruiz, *El evangelio de Pablo* (Santander 1988); *El mensaje de Pablo* (Madrid 1989); *San Pablo al día* (Barcelona 1956); S. Muñoz Iglesias, *Por las rutas de San Pablo* (Madrid 1987); R. Penna, *Un cristianismo posible: Pablo de Tarso* (Madrid 1992); A. Salas Ferragut, *Pablo de Tarso* (Madrid 1994). Es conveniente leer alguna de estas obras u otra parecida para formarnos un (pre)juicio positivo sobre el apóstol.

En buena lógica, esa iniciación tiene que conducir a una *lectura sistemática* de las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles: sin dejar ni un solo versículo, y aprovechando la *información complementaria* (paralelos y notas) que toda Biblia contiene. En ese sentido, tiene un gran mérito, por introducirnos al conocimiento del texto en cuanto tal, *La Biblia* (Madrid 1992). Cumple una función semejante la *Bíblia Catalana Interconfessional* (Barcelona 1993). Sin olvidar que todo el mundo creyente (¡no sólo católico!) ha recibido mucha luz de las anotaciones de la Biblia de Jerusalén (¡edición mediana o grande!), publicada en castellano por DDB.

Tras una primera lectura pausada de las cartas paulinas y los Hechos de los Apóstoles, recomendaría una lectura más detenida de algunos textos, anotando lo que gusta y lo que sorprende, y aprovechando la ayuda que se encuentra en la Biblia en uso. Todo eso antes de empezar el estudio propiamente dicho (en vacaciones o antes de que se anuncie el primer examen).

b) Por las sendas del estudio

Se puede profundizar bastante en el estudio de los temas que aquí tratamos sin salir de nuestras fronteras. En este sentido, me permito una observación: obras valiosísimas de exégesis paulina estaban presentes en el mercado hace pocos años y ahora no lo están. Citaremos algunas de las agotadas, que todavía se encuentran en bibliotecas o se pueden «pescar» por casualidad, y con la advertencia de que muchas obras importantes están en auténtico peligro de desaparición.

Sería bueno poder contar constantemente con todas las obras esenciales para el estudio; cf. algunas en J. Asenjo y V. Morla (eds.), *Cien libros al servicio del estudio de la Biblia* (Bilbao 1993); no obstante, conviene saber más lenguas. Sin negar la validez de otras reflexiones serias, las lenguas realmente necesarias para un estudio de primera mano son las lenguas bíblicas; en nuestro caso, el griego bíblico. Con conocimientos elementales de griego y un diccionario normal de griego, se puede comprender la mayor parte del texto, aunque siempre será mejor usar un diccionario realmente especializado. Citamos, por reciente, H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Salamanca 1997), ordenado según los términos griegos, que uno puede descubrir sin extraordinarios conocimientos, «fijándose» en una edición bilingüe, como la que acaba de preparar J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento griego-español* (Madrid 1997), o trilingüe, como las dos con que contamos: J. M. Bover y J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe* (Madrid 1994) y el *Nou Testament grec, llatí, català* (Barcelona 1995), mucho más completo desde el punto de vista de la crítica textual, al incorporar en su totalidad la última edición del *Novum Testamentum graece* de Nestle-Aland (Stuttgart 1993).

c) Vidas de Pablo y obras de síntesis

Llegamos por fin al objeto directo del presente capítulo. Las obras que siguen van de la simple biografía al «libro sobre Pablo», incluyendo introducciones a los escritos y a la teología del apóstol.

La más biográfica es S. Légasse, *Paul apôtre* (París 1993); totalmente ajustada a las normas de la exégesis y de la crítica histórica, viene a ser un correctivo a la obra citada de Holzner.

Tiene un inevitable parentesco con la presente obra, J. Sánchez Bosch, *Nacido a tiempo Una vida de Pablo el apóstol* (Estella 1994; 2ª ed. catalana, con índices, Barcelona 1998); insiste sobre todo en dar todos los textos bíblicos en torno a los cuales tiene que girar cualquier discusión seria sobre los temas tratados, tratando de «exprimirlos» al máximo.

La falta de notas de la obra anterior puede ser complementada por la presente y por G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca 1992): ambas han bebido en las mismas fuentes, por más que, en algunos casos, las hayan asimilado de forma distinta.

También es punto de referencia importante, G. Bornkamm, *Pablo de Tarso* (Salamanca 1982, agotada), obra muy seria, dentro de las tradiciones del protestantismo liberal alemán. En línea con la anterior y más moderada en el fondo, pero de escritura más difícil, J. Becker, *Pablo, apóstol de los paganos* (Salamanca 1996).

Fue publicada en alemán y se ha traducido recientemente al español la obra del católico J. Gnilka, *Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*

(Friburgo 1966; trad. cast.: *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* [Barcelona 1998]); es un buen destilado de muchos años de estudio.

El esquema biográfico permite comparar entre sí las distintas obras citadas. Como ejercicio práctico sería interesante precisar qué dicen algunos de los autores señalados y por qué lo dicen sobre algún punto de la biografía de Pablo; pueden escogerse un par de ellos entre los quince recogidos en el presente capítulo.

Capítulo II
ESCRITOS PAULINOS

1. Pablo, escritor

Una de las mayores genialidades del autor de los Hechos, a quien llamamos Lucas, si bien pudiera no haberse llamado así, fue escribir una especie de vida de Pablo sin mencionar para nada que escribiera cartas. Por más que, como decíamos, un hombre que ha recogido decenas de datos sobre la vida del apóstol no podía ignorar el único que tenían los demás: que Pablo había escrito cartas.

Le debió de mover a ese silencio el esquema de «vidas paralelas» que había impuesto a su obra: Pablo tenía que estar siempre *en camino*, como lo había estado Cristo, a juzgar por los evangelios; no quiso mostrarle sentado a la mesa, escribiendo cartas. También pudo moverle una cierta voluntad de «contrapeso»: que el apóstol no fuera recordado sólo por sus cartas, en las que no faltan pasajes difíciles y polémicos, sino por su acción, realmente fundamental para todas las iglesias del Mediterráneo.

Por otro lado, es fácil descubrir una gran sintonía entre lo que los Hechos escriben sobre Filipos (16,12-40) y la Carta a los Filipenses, sobre lo que cuentan de Tesalónica (17,1-9) y las Cartas a los Tesalonicenses o respecto a Corinto (18,1-17) y la Primera a los Corintios[1]. Incluso la escena de Atenas, con el discurso del Areópago (17,16-34), viene a ser una explicitación anecdótica de lo que Pablo dice en 1 Cor 1 y 15. Además, la noticia sobre una estancia de tres meses del apóstol en Grecia

[1] Cf. A. Lindemann, *Paulus im àltesten Christentum* (Tubinga 1979).

(20,2s), después de terminado el trabajo en las costas del Egeo (cf. Rom 15,23), da el marco exacto para la composición de la Carta a los Romanos; luego, la duración de dos años en «régimen abierto» para las cautividades de Cesarea y Roma (resp. 24,23.27 y 28,30) presenta un marco coherente para las Cartas de la Cautividad (Filipenses, Colosenses, Efesios y Filemón) y para la Segunda a Timoteo.

Lo que no puede decirnos Lucas es por qué el apóstol se decidió a escribir cartas, qué intentaba con ellas, qué modelos tuvo, cómo las compuso, hasta qué punto reflejan todo lo que Pablo decía en su predicación.

Sobre estos temas debemos reflexionar en el presente capítulo, aunque sólo sea en forma de tanteo.

2. *Trece cartas más una*

Hemos recordado ya varias veces que hoy día la crítica es unánime en afirmar que siete de los escritos estudiados en el presente volumen son auténticamente de Pablo: Romanos, Primera y Segunda Corintios, Gálatas, Filipenses, Primera Tesalonicenses, Filemón. Sigue la discusión respecto de la autenticidad de otros seis que, en el peor de los casos, deben ser atribuidos a profundos conocedores del apóstol: Efesios, Colosenses, Segunda Tesalonicenses, Primera y Segunda a Timoteo, Tito. En cambio, se da por concluida la discusión en torno a la Carta a los Hebreos: ningún exegeta del presente la atribuye directamente al apóstol; respecto de ella sólo queda, como cuestión abierta, la de su mayor o menor cercanía al área paulina.

Desde el punto de vista del presente apartado, sólo la Carta a los Hebreos forma capítulo aparte. Las otras trece, consideradas simplemente como «textos», deben ser simplemente incluidas aquí, porque su parecido con las cartas indudables no afecta sólo al contenido y a las expresiones, sino también al género literario. Es decir, que, en el peor de los casos, son perfectas imitaciones del estilo paulino en su misma «epistolaridad». Incluso la diferencia de nivel epistolar que hay entre Efesios y Colosenses es perfectamente paralela a la que hay entre Romanos y Gálatas.

Con ello ya queda dicho que ni siquiera las cartas indudables se pueden medir con un patrón estilístico único, sino que hay que estar atento a posibles variaciones estilísticas entre carta y carta.

3. *¿Cartas o epístolas?*

El término utilizado por el mismo apóstol es el de *epistolê*. Es el que pasó a la Vulgata, que tiene una cierta debilidad por los términos griegos, y a través de ella ha venido a ser designación *específica*, como una especie de *terminus technicus theologicus* de las cartas del Nuevo Testamento (recordemos «la epístola» en la misa).

De todos modos, en la crítica literaria profana se distingue perfectamente entre «epístola» y «carta». Esta última significa un documento privado, como las cartas de Cicerón, muy funcional, desprovisto de artificio retórico y dirigido exclusivamente, con cierto sentido de secreto inviolable, al destinatario que expresamente se nombra. «Epístola», en cambio, significa una composición literaria que puede ser en verso, como la *Epistula ad Pisones*, de Horacio, destinada al público en general, en la que se nombra a un destinatario, pero sin que haya nada dirigido exclusivamente a él[2].

En el caso de los escritos paulinos, como en el de todas las «epístolas» del Nuevo Testamento, habría que inventar un término intermedio, algo así como «epi-cartas», porque se encuentran a mitad de camino entre ambas definiciones. Pero predomina la idea de «carta». Porque los destinatarios y lo que Pablo quiere decirles *a ellos, aquí y ahora* ocupa un lugar primordial en la mente del autor, de manera que, si le hubieran dicho que nadie más las iba a leer, las hubiera escrito igualmente. Esa interpelación directa a unos destinatarios presentes impone un cierto grado de lenguaje familiar, por más que, si una conversación privada puede tomar aires de discurso, mucho más una conversación escrita, dirigida a un auditorio amplio, en una época en que el mero hecho de escribir era todo un lujo.

En el análisis concreto de los distintos escritos, hablaremos de «elementos epistolares» –no encontramos otra palabra– en el sentido de «propios de una carta», junto a otros que podrían pertenecer a diferentes tipos de discurso. Bien entendido siempre que también estos últimos quedan modificados por su inclusión en una auténtica carta.

[2] A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tubinga 1923; 1ª ed. 1908) 193-198, es quizás el primero en suscitar la cuestión a propósito de Pablo.

Por ejemplo, en Primera Tesalonicenses tiene carácter epistolar:

– la repetida interpelación: «hermanos» (1,4; 2,1.9.14.17; 3,7; 4,1.10.13; 5,1.4.12.14.25);

– la referencia a situaciones concretas del remitente o de los destinatarios (cf. esp. 1 Tes 1,4-9; 2,1-3; 3,1-7).

Por otra parte, prácticamente todas las cartas tienen lo que podríamos llamar «secciones epistolares»:

– un encabezamiento epistolar, en el que se desarrolla el esquema: *Titius Caio salutem*, al principio (cf. 1 Tes 1,1);

– un exordio epistolar (más típicamente, Rom 1,8-13), en el que se incluye una cierta *captatio benevolentiae*, se expresan buenos deseos y, sobre todo, el de poder «traducir» la carta en un encuentro personal, así como los motivos que se han tenido para escribir;

– un epílogo epistolar (cf. 1 Tes 5,12-28), en el que se acumulan las últimas recomendaciones (vv. 16-22: como si se estuviera escapando el tren), los saludos que se dan y que se transmiten de parte de otros, las bendiciones (o buenos deseos) finales.

4. *Lenguaje hablado, lenguaje religioso y convenciones retóricas*

Debido a ese carácter epistolar se pudo emitir el juicio de que las cartas de Pablo tienen su lugar adecuado en la historia de la época apostólica, pero no tienen por qué figurar en una historia de la *literatura* cristiana[3]. La verdad es que no son una «obra maestra» desde el punto de vista de la literatura «profesional» que se estilaba en aquella época; entre otras cosas, porque en las escuelas se enseñaba el «purismo aticista», bastante distanciado de lo que se hablaba en la calle.

Pero hoy día sabemos que el lenguaje hablado es un lenguaje como cualquier otro y que puede reunir cualidades de fuerza expresiva y de belleza totalmente comparables a las de la literatura más elevada. Si hubiera que eliminar de la historia de la literatura todo lo que es «lenguaje familiar», pondríamos en un aprieto incluso a más de un «Premio Nobel».

[3] Recensión de W. Wrede a una obra de A. Jülicher, citada por G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* (Gotinga 1992) 22s.

Por otra parte, la persona culta, incluso cuando habla «familiarmente», sabe utilizar las palabras adecuadas que le reclama el contexto de la conversación.

Pero ¿Pablo era un hombre culto? No lo podemos afirmar *a priori*, pero el recuento de sus palabras y la consideración del contexto en que se encuentran nos dice que sabía encontrar la palabra justa en el momento justo (cosa que no logran todos los que utilizan palabras raras). No era, por otra parte, un erudito, uno que cita a poetas y filósofos, pero su griego no es un griego «traducido», sino el de uno que ha «mamado» la lengua y comprende las esencias de su entorno cultural.

Un cierto punto de comparación, desde el punto de vista del lenguaje, nos lo da la Biblia griega de los Setenta. Tiene más fallos sintácticos, precisamente por ser traducción (por no atreverse siempre a traducir *ad sensum*), pero también nos sorprende muchas veces por la cantidad de palabras que usa y por lo bien que las usa, dentro de un marco general de lenguaje familiar.

La Biblia de los Setenta es también modelo, directa e indirectamente (por obra de los que le precedieron en la fe), del lenguaje *específicamente religioso* del apóstol: un lenguaje que no puede menos que chocar a todo aquel que se acerque a sus escritos partiendo de cualquier texto griego profano.

Obras de miles de páginas, como el *Diccionario* teológico de Kittel[4], se dedican a ponderar el «peso específico» de cada palabra del Nuevo Testamento en comparación con su uso profano y su uso por los Setenta y otros autores judíos. Por supuesto que a veces incorporan demasiada «carga» teológica en el sentido de cada palabra, confundiendo lo que, según la terminología de Saussure, es *parole* (contenido de la frase) con lo que es *langue* (aportación específica de aquel término) o, dicho en términos de la misma escuela: lo que procede del *sintagma* (el «compuesto» textual) de lo que procede del *paradigma* (acervo común de significados)[5]. De todos modos, aun siendo rigurosos, encontraremos decenas de «fenómenos lingüísticos» de formación de un

[4] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933-1979), citado como TWNT; de él existe una traducción italiana (Brescia 1965-1978) y otra inglesa (Grand Rapids 1964-1985).

[5] Observación constante en J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Nueva York) 1961.

«lenguaje técnico» cristiano sobre la base de un «lenguaje técnico» judío preexistente[6]. Por lo menos de unas *connotaciones* («resonancias») judías o cristianas dentro de una *denotación* («sentido fundamental») más general. En algunos casos, el apóstol será el creador de aquellos cambios semánticos (por ejemplo, probablemente, el sentido de «carisma»); en otros, será simplemente testigo de una evolución semántica anterior.

Y también ahí, en contra del «purismo aticista», podemos decir que *propiamente* el uso de un lenguaje específico no afecta a la posible belleza literaria de un texto. Antes de entrar en un rápido repaso de los posibles modelos griegos y judíos de las cartas de Pablo, respondamos a una pregunta más general: ¿Pablo tiene calidad literaria, concretamente retórica? Empecemos por lo negativo:

– Tiene demasiado clara su opción por el fondo (lo que *hay que* comunicar), por encima de la forma (cf. 1 Cor 2,1). Uno diría que más de un párrafo «estaría mejor» en una versión anterior (oral o escrita) que no conocemos; pero que lo ha «estropeado», desde el punto de vista de la forma, al querer meter muchas más cosas a la vez, y a última hora.

– También le falta a menudo un plan previo y *proportio membrorum* entre las distintas partes. Muchas veces parece como si hubiera cogido distintas piezas de distinto calibre (unas más prosaicas y otras más poéticas, unas más densas y otras más difusas) y simplemente las hubiera juntado.

– También le faltan signos de puntuación: es decir, no siempre queda bien marcado por señales lingüísticas cuando se pasa de un tema a otro o si tal inciso debe unirse a lo que precede o a lo que sigue. Un buen profesional hubiera marcado mejor los pasos del discurso, pero resulta evidente que el apóstol tenía mucha más práctica de hablar que de escribir.

Eso hará más entretenido el análisis de detalle, el cual, de paso, nos mostrará cómo juntando todos los elementos a disposición (partículas, cambios de tono, repeticiones, insistencia en unos términos u otros), el lector tampoco queda totalmente desamparado a la hora de descubrir una cierta estructura.

[6] Cf. B. Rigaux, *Vocabulaire chrétien antérieur à la Première Epître aux Thessaloniciens*, Sacra Pagina 2 (1959) 380-389.

Como cualidades anotaríamos:

– Una palabra significativa. Sobre todo en autores antiguos, muchas veces uno tiene que pasar páginas hasta que llega la próxima idea. Con Pablo no se tiene la impresión de estar hundido en un pastel de nata, sino de andar pisando roca firme.

– Una palabra clara, cálida y penetrante. No tanto, como decíamos, el «período» o la perícopa entera. Mucho más si se toman frases sueltas: allí hay pasión y fuerza de convicción. Son frases que se han «forjado» a base de repetirlas más veces e ir midiendo el efecto que producían.

– Muchos momentos de auténtico lirismo y de auténtica habilidad (por qué no usar la palabra) retórica. Son célebres Rom 8, así como 1 Cor 13 y 15. Pero se encuentran muchísimos más.

Todo eso, suponemos, en un hombre que sabe leer y escribir, pero que no ha asistido a ninguna escuela superior. Suponemos que sí asistió a una escuela judía en lengua griega, donde, además de la lengua, se aprendía cultura griega, debidamente «expurgada» de toda contaminación pagana[7]. Por otro lado, en aquella época había otra «escuela gratuita» para quien la quisiera aprovechar: los filósofos ambulantes, los juicios públicos, las fiestas civiles, a los que Pablo podía añadir la producción literaria, estéticamente válida, del judaísmo helenista.

5. *Modelos griegos y judíos*

En todo el Antiguo Testamento se encuentran poquísimas cartas: entre otras cosas porque una carta requería un «correo» y «correo» era una persona especialmente mandada con la misiva. Por lo demás, son cartas de reyes o de grandes dignatarios, sin un especial contenido ideológico (como la de David a Joab a propósito del «traslado» de Urías: 2 Sm 11,14s). Sólo dos pueden considerarse, de algún modo, precedentes de las de Pablo: la de Ezequías a las tribus del Norte, invitándolos a celebrar la Pascua en Jerusalén (2 Cr 30,1.6-9) y la de Jeremías a los deportados de Babilonia, invitándolos a «integrarse» en la sociedad donde vivían

[7] Una escuela así no podía faltar en una ciudad culta y poderosa como Tarso, si la hubo en Jerusalén (cf. c. I, nota 13).

(Jr 29,1-23). Inspirándose en ésta última, la «Carta de Jeremías», que figura como c. 6 del Libro deuterocanónico de Baruc, es simplemente atribuida y pertenece más bien al género «epístola».

Tampoco es auténtica carta la llamada «Epístola de Aristeas», que pertenece a la literatura judía intertestamentaria. Fue escrita en griego por un judío alejandrino allá por el s. II a.C.[8]. Las dos últimas obras demuestran, por lo menos, las virtualidades del género y podían animar al apóstol a escribir cartas auténticas de contenido elevado.

En el mundo greco-romano no faltan ni cartas ni epístolas (son célebres, respectivamente, las de Cicerón y la de Horacio *ad Pisones*). Más difícil será encontrar el género intermedio en que Pablo se colocó[9].

Lo más parecido al género de las cartas paulinas se encuentra en las cartas de Diógenes y otros filósofos afines (los llamados «cínicos»)[10]. Tienen hasta tres puntos de paralelismo con las del apóstol: a) el contenido «filosófico»; b) el destino colectivo («A los griegos», «A los atenienses», «A los efesios», «A los estudiantes»), y c) el uso abundante de la ironía y la paradoja.

Por más que en esto último dejan pequeño a Pablo. Leemos en la Carta de Diógenes a los griegos:

Diógenes, el perro (en griego, *kyôn*, de donde deriva la palabra «cínico»), a los llamados griegos, desgracia sobre vosotros...

Puesto que sois buscadores de gloria, irrazonables y educados para la holgazanería...

En la de Crates a los tesalios:

No se hicieron los hombres por causa de los caballos, sino los caballos por causa de los hombres. Por eso, preocupaos de cuidar de

[8] Editada por N. Meisner, *Aristeasbrief*, en *Frühjüdische Schriften aus der hellenistischer Zeit II, 1* (Gütersloh 1973).

[9] Cf., sin embargo, I. Taatz, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (Gotinga 1991).

[10] A. J. Malherbe, *Antisthenes and Odysseus and Paul at War*, HTR 76 (1983) 143-173; íd. *Hellenistic Moralists and the New Testament, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlín 1977) II45 1-4; íd., *The Cynic Epistles* (Missoula 1977); A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum* (París 1867); O'Neil, *Tales, the Cynic Teacher* (Missoula 1977). Más en general, H. Probst, *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz* (Tubinga 1991).

vosotros y no de los caballos. Porque si consideráis a los caballos mucho más valiosos, sois menos valiosos que ellos.

Del mismo a los atenienses:

Si os hacen falta caballos, votad que los asnos son caballos. Pues esa es vuestra costumbre en todo: no cubrir las necesidades, sino cumplir lo que se ha votado.

En resumen: Pablo se decidió a coger la pluma no teniendo más modelo que algún rey, algún profeta y algún filósofo. Pero él sentía el cuidado de todas las iglesias (2 Cor 11,28) y no podía estar presente en todas a la vez. Se decidió a decir por carta lo que hubiera dicho de palabra.

Sólo que lo escrito impresiona, y más entonces. Por eso, en la crítica de que «sus cartas son bien fuertes» (10,9-11) no se alude sólo a la especial dureza de alguna de ellas, sino también al mero hecho, entonces insólito, de recibir órdenes y advertencias por medio de la letra escrita.

Pero esa era la autoridad que se le había dado «para edificación y no para destrucción» (v. 8; 13,10)

6. *Obra de maestro y de pastor*

Como hemos visto, se puede escribir una carta a los efesios para explicar la filosofía de los cínicos, o simplemente para ejercer de «cínico». Por eso, además de preguntarnos por el género literario *carta* basándonos en elementos externos, debemos preguntarnos por su «género interno»: qué son en el fondo y qué pretenden las cartas de Pablo. Encontramos la respuesta en dos términos que se encuentran en Ef 4,11 como ministerios que se dan en la Iglesia: «maestro» y «pastor». El mismo texto nos da también los de «apóstol», «profeta» y «evangelista». Dejando aparte el de «profeta», que se presta a discusiones, quisiéramos observar que Pablo no actúa en sus cartas como «apóstol y evangelista», sino como «maestro y pastor». Dicho en otros términos, también conocidos: que en las cartas no encontramos propiamente el *kerygma* (=«anuncio», dirigido a los no creyentes) del apóstol, sino su *didakhê* (=«doctrina», dirigida a los creyentes)[11].

[11] En principio, se hubiera podido dirigir a un auditorio judío tratándoles de «hermanos», pero no a un auditorio pagano. Por otro lado, basta leer el encabezamiento de cada carta para comprender que un no cristiano tiene allí poco que buscar.

Pablo fue apóstol de los gentiles ya que se dirigió a personas totalmente ajenas a la tradición judeocristiana para conducirlas a la fe (cf. 1 Tes 1,9s). Además, entre sus oyentes contaba a «griegos y bárbaros, sabios e ignorantes» (Rom 1,14). El libro de los Hechos (cf. 14,15-17 y 17,22-31) nos da un cierto modelo de cómo *pudo* haberles hablado. Aquellos discursos tienen poco en común con el tipo de argumentación que conocemos por las cartas, pero no todo es culpa de Lucas: *en realidad*, los discursos que el apóstol dirigía a los paganos totales tampoco podían ser muy parecidos a las cartas: Pablo *no podía* hablarles en un lenguaje plagado de tecnicismos teológicos y, además, suponiendo tanta doctrina judía y cristiana como presuponen sus cartas.

Las cartas, pues, presuponen una comunidad ya formada, instruida en las verdades de la fe. Propiamente, tampoco son «catecismo» (cf. Gál 6,6; 1 Cor 14,19; Lc 1,4) de primer grado, sino, si acaso, una «enseñanza» (en griego, *didakhê*; cf. Rom 6,17; 16,17; 1 Cor 14,6.26) destinada a confirmar y ampliar la ya recibida.

Tampoco son enseñanza superior en sentido propio: no hay ni un plan didáctico, ni un estilo académico ni la previsión de un «alumnado» especialmente selecto (cf. 1 Cor 2,6; 3,1s): son escritos típicamente ocasionales, dirigidos *a toda la comunidad*.

El elemento desencadenante debió de ser, pues, la urgencia pastoral. Por eso, un hombre que ya luchaba en cuatro o cinco frentes (el trabajo manual, la evangelización de judíos y gentiles, la catequesis de los convertidos, la formación de sus colaboradores) se decidió a añadir el más difícil para un hombre ocupado: escribir cartas.

Y lo determinante en la carta debió de ser, como es propio del género, transmitir algo de presencia personal: para continuar siendo, en un momento de peligro y de duda, «como una madre» y «como un padre» (1 Tes 2,7.11).

Por eso, en Primera Tesalonicenses, la primera carta que debió de escribir, el apóstol no tiene interés en comunicar grandes novedades, sino en infundir ánimo y responder a las preguntas planteadas, a la luz de la doctrina anteriormente transmitida.

En el fondo (¡acababan de salir de la idolatría!), no debía de considerarles capaces de grandes sabidurías. Así transcurriría

todo el «segundo viaje» de Pablo (corresponde a Hch 16-18). En Corinto tampoco les sirvió los platos más exquisitos (1 Cor 3,1s; cf. 2,6).

Pero pasó algo de tiempo: los cristianos maduraron; entre tanto, el apóstol estuvo en Cesarea, Jerusalén y Antioquía (Hch 18,22) y *pudo* ver cómo en las antiguas comunidades se iba abriendo paso una cierta sabiduría cristiana (la que se refleja en 1 Cor 2,6-16), cultivada en un principio por unos pocos.

Llegado a Éfeso (Hch 19,1), empezaron a lloverle noticias sobre Corinto. Entre otras, la de que se le achacaba falta de «sabiduría» (hoy día diríamos: de profundidad teológica). Y a eso Pablo tiene que responder (cf. 2 Cor 11,6: «Seré un cualquiera en la palabra, *¡pero no en el conocimiento!*») vertiendo sabiduría en sus escritos. A partir de ese momento, diríamos, sus cartas son un combinado de respuesta pastoral y de reflexión sapiencial: nace para nosotros la teología paulina[12], en distinta medida para cada carta, según veremos. En un extremo estaría Primera Corintios, donde todo proviene de las noticias que le han llegado o de las preguntas que le han planteado; en el otro estaría Romanos, donde casi todo, en el cuerpo de la carta, es teológico y sólo en algunos momentos (esp. 14,1-15,13) se «desciende» a lo pastoral.

7. *Unidad e integridad de las cartas*

La «crítica de las fuentes», inexactamente llamada *Literarkritik*[13], mediante la cual, por ejemplo, Wellhausen descubrió «cuatro fuentes» para el Pentateuco y «dos fuentes» para los evangelios sinópticos, tiene poco campo de acción en el área de los escritos paulinos. Algunos de ellos, por supuesto Hebreos, pueden tener autores distintos; pero está claro que ni Pablo ni ningún autor deuteropaulino contó con documentos enteros comparables al código sacerdotal (*Priesterkodex*) o a la fuente Q.

[12] M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità* (Bolonia 1994), señala esta doble fase de la predicación paulina, reflejada en sus escritos.

[13] Recorremos aquí algunos de los «métodos» típicos de la exégesis del Nuevo Testamento. Sobre ellos puede verse W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica* (Estella 1990); más información y bibliografía en IEB 2, capítulo XIII: «Metodología bíblica exegética».

Es cierto, de todos modos, que las cartas han llegado a nosotros en forma de colección y que quien prepara una colección puede intervenir en ella: juntando documentos, incorporando fragmentos que andaban dispersos e incluso rellenando algún hueco[14].

Varios autores han señalado fragmentos desplazados y han «reconstruido» el orden primitivo. Veremos algún caso concreto a propósito de las distintas cartas. Lo malo es que esas «reconstrucciones» tienen que optar necesariamente entre muchas posibilidades. Al poco tiempo de salir tienen que enfrentarse con otra, igualmente (im)probable.

Eso ocurre, sobre todo, con las reconstrucciones de Filipenses y de la correspondencia tesalonicense. Hay un caso, de todos modos, en el que la posibilidad de cartas distintas parece evidente: Segunda Corintios. Es frecuente suponer, como veremos, que ni c. 9 ni cc.10-13 pertenecen a la misma carta que cc. 1-8. También se sugieren varias posibilidades respecto de 6,14-7,1: a) que formara parte de la carta a que se alude en 1 Cor 5,9; b) que sea un simple fragmento disperso; c) que sea simplemente interpolado. Sin que tampoco pueda excluirse totalmente que el apóstol tuviera esa especie de «fallos» retóricos en la composición de una carta.

Respecto de Rom 16, se duda de que Pablo conociera a tanta gente en Roma: sus destinatarios podrían ser los efesios. Aparte alguna cuestión de orden en los distintos párrafos, se entiende que sólo uno de ellos (vv. 25-27) podría ser interpolado.

R. Bultmann, por su parte, señala una serie de interpolaciones «puntuales» en Romanos (2,1.16; 6,17b; 7,25b; 8,1; 13,5), pero no ha sido muy seguido en este punto[15]. Más éxito ha tenido la posibilidad de otras dos pequeñas interpolaciones: 1 Tes 2,15s y 1 Cor 14,33b-36[16]. Significan que el apóstol *pudo* no

[14] Insiste especialmente en el tema, reconstruyendo –no sin cierto dogmatismo– el orden primitivo, S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (Madrid 1996). Una visión complexiva, con abundante literatura, la encontramos en Strecker, *Literaturgeschichte* 56-121.

[15] *Glossen im Römerbrief*, en Exegetica (Tubinga 1967) 278-284.

[16] Respectivamente, B. A. Pearson, *1 Thessalonians 2,13-16. A Deutero-Pauline Interpolation*, HTR 64 (1971) 79-94, y G. Fitzer, *Das Weib schweige in der Gemeinde* (Múnich 1963). Diremos algo sobre el tema en su lugar correspondiente (resp. c. IV C 2 y c. VII C 1).

haber dicho tanto mal de los judíos y *pudo* no haber dicho que las mujeres callaran en las asambleas. Pero también hay quien se resigna a que el apóstol no diga siempre lo que nosotros le hubiéramos hecho decir.

8. *«Formas» y «tradiciones»*

La llamada «historia de las formas» ha prestado servicios insustituibles a la exégesis del Antiguo Testamento y de los evangelios. A través de ella se puede llegar, de algún modo, al «taller» del redactor final: una serie de características literarias nos hacen descubrir pequeñas «piezas» literarias, que el redactor final habría incorporado con sólo pequeños retoques.

En el caso de Pablo, nadie ha visto en sus cartas una simple colección de piezas compuestas anteriormente. Pero, además de las citas del Antiguo Testamento, frecuentemente señaladas con palabras explícitas («Está escrito», «Dice la Escritura», etc.), los estudiosos descubren también confesiones de fe, fórmulas litúrgicas, himnos y piezas catequéticas, desentrañadas por distintos medios[17].

La más célebre entre las confesiones de fe es la que leemos en 1 Cor 15,3-7, introducida explícitamente como una tradición (vv. 1s). También suelen reconocerse como tales Rom 1,3s; 3,25-26a; 4,25; 10,9; 1 Cor 8,6; 1 Tes 1,9s; Ef 4,5s, así como algunas de las que figuran en las Cartas Pastorales como «palabra segura» (*pistos o logos*: 1 Tim 1,15; 4,9s; Tit 3,5-8); también 2 Tim 2,8, marcado como tradición[18].

Como fórmula litúrgica, suele señalarse la tradición de 1 Cor 11,23-26, así como la aclamación de Ef 5,14, que se introduce casi como texto de la Escritura (cf. 4,9: «Por eso dice»). Es indudablemente de origen litúrgico la fórmula «Amén», que se mantiene en hebreo (Rom 1,25; 9,5; 11,36; 15,33; 16,27; 2 Cor 1,20; Gál 1,5; 6,18; Ef 3,21; Flp 4,20; 1 Tim 1,17; 6,16; Heb 13,21). Buena parte de las doxologías (la más típica: «A él la gloria por los siglos de los siglos») o de fórmulas de bendición que

[17] Sintéticamente, H. von Lips, *Paulus und die Tradition. Zitierung von Schriftworten, Herrenworten und urchristlichen Traditionen*, Verkündigung und Forschung 36 (1991) 27-49.

[18] Cf. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gütersloh 1973).

preceden al «Amén»: pueden estar tomadas directamente de la liturgia o ser, por lo menos, elaboradas dentro de un estilo litúrgico. La misma cuestión se plantea respecto de ciertas proclamaciones de carácter bautismal, como 1 Cor 6,11. Tampoco puede negarse el origen litúrgico de fórmulas arameas como «Abbá-Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6) y «Maranatá» (1 Cor 16,22). Se suele dar categoría de «himnos» a una serie de piezas, no atribuibles a Pablo, especialmente trabajadas desde un punto de vista literario (ritmo, paralelismos, distribución estrófica) y conceptual[19]. Los más universalmente reconocidos como tales son: Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16.

Como piezas catequéticas pueden reconocerse, en fin, una serie de listas de vicios y virtudes (como Rom 1,29-31; 13,13; 1 Cor 5,10s; Gál 5,19-23; Col 3,5-8.12-14)[20], así como las llamadas «tablas domésticas» de Col 3,18-4,1 y Ef 5,21-6,9. De todos modos, los paralelismos entre las diversas listas se prestan más a la hipótesis de que debió de existir un texto catequético que a la afirmación de que en tal texto paulino tenemos la reproducción literal de un texto anterior, y no una elaboración paulina dentro de aquella tradición catequética.

Con eso llegamos a otro tipo de aproximación al texto: la llamada «historia de las tradiciones». Es un trabajo menos ambicioso, pues no desgaja «piezas» literarias enteras, sino simples «temas», pero no menos fecundo: saben bien los arqueólogos que, en una excavación, lo decisivo son los restos de cerámica, más que las ánforas enteras que puedan encontrar.

El punto de partida de dicho método es el uso de ciertos términos cargados de sentido: cuando un término, sin mayor explicación, toma un sentido específicamente cristiano no atribuible al autor del escrito, podemos hablar de una «tradición anterior» expresada en aquel cambio semántico (por ejemplo, el uso del término *ekklêsia*, «iglesia»)[21].

Por supuesto que la tradición no afecta sólo a términos sueltos, sino a asociaciones de términos (como el trinomio fe-

[19] Cf. R. Deichgraeber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Gotinga 1967).

[20] Cf. G. Segalla, *I catalogi di peccati in S. Paolo*, Studia Patavina 15 (1968) 205-228.

[21] En cierto sentido, en cada página del TWNT se reflejan una o varias tradiciones.

esperanza-caridad, que encontramos en 1 Tes 1,3; 5,8; 1 Cor 13,13), a fórmulas completas («por los siglos de los siglos. Amén»), a esquemas de discurso («antes erais..., ahora sois...»).

La comparación con otros escritos cristianos, sobre todo del Nuevo Testamento, es una buena piedra de toque para el descubrimiento de tradiciones. Pero el uso repetido y despreocupado, sin más explicaciones, de ciertos términos puede ser indicio suficiente de que la tradición existía.

En el caso de Pablo, resulta cada día más evidente que apenas se encontrará en sus escritos un solo versículo que no refleje alguna tradición.

9. *El «taller» de Pablo*

Si las «fuentes» y las «formas» nos hablan de posibles «incrustaciones», anteriores o posteriores a la composición de la obra, si las «tradiciones» nos dan los puntos de partida mentales, como los colores de una paleta de pintor, para la reflexión del apóstol, parece que el análisis crítico debería terminar aquí: todo lo demás es fruto del trabajo personal de Pablo o del autor correspondiente.

De todos modos, el ojo y el oído acostumbrados a ese tipo de crítica se sentirán tentados a continuar el análisis y seguirán encontrando algo así como «piezas independientes» en el interior de las cartas. Por ejemplo, el «himno a la caridad» de 1 Cor 13.

Eso ha llevado a algunos autores a hablar de la «escuela de Pablo», en la que se habrían formado los que en las cartas aparecen como co-autores (Silvano, Timoteo, Sóstenes) y pudieron continuar la producción después de la muerte del apóstol[22]. Esta actividad escolar tendría su reflejo en el seno de las cartas indiscutibles: el apóstol, en compañía de sus discípulos, habría elaborado pequeñas piezas, como resúmenes de predicación, y luego los habría incorporado en sus cartas.

Personalmente, sin negar esta posibilidad, pensaría más que en la «escuela», en la «carpeta» del apóstol: él mismo tenía que hablar a distintos públicos en distintas ocasiones y, en algún

[22] Cf. P. Müller, *Anfänge der Paulusschule. Dargestellt an 2 Thess und Kol* (Zúrich 1988).

momento, podía incorporar a sus cartas aquello que había preparado como pauta para su predicación.

En ese terreno, será siempre difícil llegar a soluciones perentorias. Pero la atención a los cambios de tono y de densidad en el discurso puede ayudarnos a comprender mejor la personalidad propia de ciertos fragmentos. Por lo menos, si no logramos identificar con certeza piezas preexistentes (como las encontraremos tanto en Gálatas como en Segunda Corintios), podremos subrayar la aportación propia de distintas «jornadas de trabajo».

10. La materialidad de las cartas

Hemos hablado del «taller» de Pablo como de una mesa de redacción. Pero la carta como objeto que un remitente manda a un destinatario también tiene que pasar por un cierto «taller».

En ese «taller» había algún «obrero». En Rom 16,22 saluda un tal Tercio, «el amanuense de esta carta». En otras cartas se da tan poca amplitud a lo que el apóstol escribió de puño y letra (Gál 6,11; Col 4,18; Flm 19), que hay que suponer que para el resto también había contado con un colaborador. Lo difícil es saber en qué cartas y en qué medida ese «colaborador» ha tenido ocasión de poner algo propio, que le convirtiera en co-autor de la carta.

Quien podría considerarse co-autor, a juzgar por el encabezamiento de las respectivas cartas, sería Sóstenes para Primera Corintios; Timoteo, para Segunda Corintios, Filipenses, Filemón y Colosenses; él mismo junto con Silvano, en Primera y Segunda Tesalonicenses, y quien sabe si «los que están conmigo», para Gálatas. Al hilo de esta indicación se ha entendido muchas veces el uso de la primera persona del plural en algunos textos (p. ej. 1 Cor 4,9-13; 1 Tes 2,1-12), por más que en esos mismos contextos (cf. 1 Cor 4,14; 1 Tes 2,11: «como un padre a sus hijos») no deja de transparentarse el apóstol como persona singular[23].

[23] La interpretación indiscriminada de «nosotros» como «auténtico plural» puede inducir, por ejemplo, a entender «apóstoles» en 1 Tes 2,7 como aplicado también a los compañeros de Pablo; cf. E. E. Ellis, *Paul and His Co-Workers*, NTS 17 (1971) 437-452; cuadro sinóptico en p. 448; más dubitativo, W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt* (Gotinga 1961) 55s. De todos modos, un poco más adelante, en 1 Tes 3,1, Pablo dice: «decidimos quedarnos solos en Atenas», frase que, según el contexto (véanse comentarios), se aplica sólo a Pablo.

11. El orden de las cartas

Una exposición coherente de los escritos paulinos tiene que renunciar de antemano a presentar las cartas en el orden en que las coloca el Nuevo Testamento, el cual, como decíamos, se funda principalmente en la longitud.

Lo bueno sería presentarlas en el orden en que fueron escritas, pero ese orden está sujeto a discusiones y, por tanto, no se puede establecer hasta que se han estudiado las cartas.

Por eso nos contentaremos, también aquí, con establecer algunos puntos firmes con que establecer un esquema general que nos permita estudiar cada carta en el contexto que más ayude a comprenderla. Los puntos más firmes serían:

1. La Primera a los Tesalonicenses es la primera de las cartas de Pablo

Pertenece a la primera gran misión del apóstol, que conocemos como «segundo viaje» apostólico. El viaje va de Tesalónica a Atenas y Corinto, y la carta se coloca, a más tardar, en esta última fase.

2. Caso de ser auténtica, la Segunda a los Tesalonicenses sería la segunda de las cartas de Pablo

El horizonte mental en que se coloca la carta es exactamente el de la Primera. Hay mucho material común a ambas y, por otra parte, no hay alusiones a desplazamientos o acontecimientos nuevos. Caso de no ser auténtica (hipótesis que no dejaremos de considerar), se trataría de una composición plenamente imitada de las circunstancias que motivaron la primera.

3. La (llamada) Primera a los Corintios es anterior a la (llamada) Segunda

Está escrita desde Éfeso (16,8) y la única visita anterior que menciona (2,1-4) es la de la evangelización. La Segunda, en cambio, en todas sus partes, presupone, como veremos, una segunda visita a la comunidad constituida (cf. 12,14; 13,1) y otra serie de acontecimientos.

4. *La Carta a los Gálatas es probablemente posterior a Primera Corintios y ciertamente anterior a Romanos*

La referencia a una limosna que se pide a «las iglesias de Galacia», en 1 Cor 16,1, se entiende mejor si no ha estallado todavía la crisis que motiva la Carta a los Gálatas: por tanto, sin excluir del todo otras hipótesis, la consideramos anterior. Por otra parte, puede considerarse cierta su anteposición a Romanos, carta que desarrolla y amplía una serie de temas simplemente esbozados en Gálatas.

5. *La Carta a los Romanos es posterior a la correspondencia corintia*

En 2 Cor 10,15s se da a entender que lo que impide al apóstol ir «mucho más allá» a evangelizar es precisamente la crisis en Corinto (entre paréntesis: no la de Galacia), que motiva la carta. En cambio, en Rom 15,23 dice que ya no tiene lugar en aquellas regiones: considera resuelto el problema de Corinto. Por tanto, Romanos es posterior.

6. *Se discute respecto de la «cautividad» en que fueron escritas las Cartas a los Filipenses y a Filemón*

No consta que las dos cartas sean simultáneas, pues en Flp 4,22 sólo se mandan saludos de «los de la casa del César», mientras que en Flm 23s hay una serie de personas que mandan saludos. Tienen en común el tema de las «cadenas», pero esas «cadenas», como veremos, podían haberle caído a Pablo en Éfeso, en Cesarea y en Roma. Si alguna de las dos cartas fue escrita desde Éfeso, sería anterior a (alguna parte de) Segunda Corintios.

7. *Caso de ser auténtica, la Carta a los Colosenses es estrictamente contemporánea de la dirigida a Filemón*

Tanto las personas que se nombran como las que mandan saludos aparecen en su mayor parte (con detalles, como veremos, interesantes) tanto en la Carta a los Colosenses como en la dirigida a Filemón. Si esos detalles son reales, las dos cartas serán contemporáneas; si en Colosenses son ficticios, ésta será evidentemente posterior.

8. En cualquier caso, la Carta a los Efesios es posterior a la Carta a los Colosenses

La cuestión está clara para quien acepte la autenticidad de Colosenses y no la de Efesios. Pero puede serlo igualmente tanto para quien niegue la autenticidad de ambas como para quien la acepte. La razón está en el contenido: Efesios desarrolla y amplía una serie de temas esbozados en Colosenses y debe por ello ser posterior.

9. Las Cartas Pastorales (Primera y Segunda a Timoteo y Tito) son probablemente posteriores a los demás escritos que llevan el nombre del apóstol

La cuestión está clara para quien entienda que sólo las Cartas Pastorales (Primera y Segunda a Timoteo y Tito) fueron escritas después de la muerte del apóstol. Entre los que se atienen a las «siete indudables» es también frecuente dejar para estas cartas el último lugar. Incluso entre los defensores de su autenticidad es frecuente situarlas en un período de actividad y de cautividad del apóstol posterior a la cautividad a que se alude en Hch 28,30s; por tanto, en un momento en que las demás cartas ya habrían sido escritas.

10. La Carta a los Hebreos pudo haber sido escrita antes que algún otro escrito paulino, pero se distingue de las demás por ser evidentemente obra de un autor distinto

Es frecuente entre los autores considerar que la Carta a los Hebreos es anterior a la de Clemente, privilegio que no otorgan a otros escritos que llevan el nombre del apóstol. Pero no es menos evidente que procede de un autor distinto de Pablo. Por ello resulta clara su colocación al final de un estudio sobre escritos paulinos.

Con ello ya hemos pasado de los criterios de prioridad histórica a los de disposición práctica. En la presente introducción nos regiremos por los dos siguientes:

a) no dar por cerradas las cuestiones abiertas (como son la autenticidad de Segunda Tesalonicenses, Colosenses, Efesios, Primera y Segunda a Timoteo, Tito);

b) estudiar cada escrito a la luz de aquellos que más ayudan a comprenderlo.

La consideración simultánea de estos dos criterios nos ha llevado al orden que indicamos a continuación:

La II parte de la obra estará dedicada a *la correspondencia tesalonicense* (Primera y Segunda Tesalonicenses): por lo mucho que ambas tienen en común y porque la cuestión de la autenticidad se decide por la comparación entre ellas. Entre las dos cartas, sacando partido del hecho de que Primera Tesalonicenses es ampliamente reconocida como el primer escrito del Nuevo Testamento y visto su carácter eminentemente catequético, intentamos establecer, tomando la carta como punto de llegada, las tradiciones catequéticas anteriores que parece presuponer.

En la III parte hablaremos de *las grandes cartas*. Es decir, la correspondencia corintia (Primera y Segunda Corintios) y las Cartas a los Gálatas y a los Romanos. Empezamos por Primera y Segunda Corintios por causa del destinatario común; por otra parte, las dos son anteriores a Romanos. A continuación se estudia la Carta a los Gálatas, que bien pudo ser anterior a (alguna porción de) Segunda Corintios. Pero con ello la aproximamos a la Carta a los Romanos, que tiene más en común con ella. Y puesto que las «teologías de San Pablo», si no parten sólo de Romanos, se fundan en estas cuatro, introducimos aquí un capítulo, más sintético de lo que quisiéramos, sobre la aportación más específica de la teología paulina: la antropología teológica.

En la IV parte reunimos *las cartas de la cautividad* (Filipenses, Filemón, Colosenses, Efesios): por lo mucho que tienen en común y porque la cuestión de la autenticidad se decide, en buena parte, por la comparación entre ellas. Pero respetando dos niveles distintos: en primer lugar estudiamos Filipenses y Filemón, universalmente reconocidas como auténticas; en segundo lugar, Colosenses y Efesios, por dicho orden, según acabamos de indicar.

El resto queda para la V parte, donde se tratan *otras cartas paulinas*. Es decir, las Cartas Pastorales (Primera y Segunda a Timoteo y Tito) y la Carta a los Hebreos. Las tres primeras van juntas por lo que tienen en común y por ser, en la mayoría de las hipótesis, posteriores a las demás que llevan el nombre de Pablo. La Carta a los Hebreos queda para el final por ser (hoy día sin discusión) de autor distinto.

En realidad, la única carta discutida que pasará delante de muchas indudables es Segunda Tesalonicenses. Luego, una línea dividirá la parte IV por la mitad, estudiando en primer lugar Filipenses y Filemón, indudables, y después Colosenses y Efesios, discutidas.

El principio de no dar por cerradas las cuestiones abiertas se aplicará también por otro camino: respetando la personalidad de cada escrito, el análisis literario y teológico discurrirá un buen trecho sin tratar directamente la cuestión de la autenticidad. Con ello enlazamos con el esquema general de esta *Introducción al Estudio de la Biblia*, que ha venido dejando las cuestiones abiertas para el final de cada capítulo.

Bibliografía para el trabajo personal

El presente capítulo cumple, aunque no en todos sus aspectos, la función de «introducción general» a los escritos paulinos. Puede ser confrontado –y completado– con otras introducciones al Nuevo Testamento, que citamos aquí, aunque afectan a casi todos los capítulos siguientes.

Como introducción más completa y moderada, citaríamos A. George y P. Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento II* (Barcelona 1993); como posible suplente, F. J. Schierse, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1983). Dialogante, dentro de posiciones «avanzadas», E. Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento* (Madrid 1986, agotada). Más radicales, incluso dentro del protestantismo alemán: W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1983); H. Koester, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1988) y Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca 1991); no aceptan una tesis tradicional más que cuando la consideran definitivamente probada, lo cual nos sirve de garantía, pero rechazan, por no demostradas, muchas de las que consideraríamos más probables.

Ampliando más el campo, digamos que en el fondo de toda introducción hay una pregunta literaria, una pregunta histórica y una pregunta por el sentido. Para la primera, servirá todo lo que pueda hablarnos del mundo greco-romano, del mundo judío durante el siglo I y de la Iglesia primitiva. Renunciamos a abarcarlo aquí: nos limitaremos a unos apuntes esenciales.

Resulta sencillamente indispensable la obra en tres volúmenes, de J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* (Madrid 1973-1975, agotado); sobre todo, su segundo volumen, de textos y documentos. También pueden ser útiles algunos de los cuadernos de *El mundo de la Biblia* (Valencia 1985-1990). Cuatro de ellos están dedica-

dos a Pablo (núms. 5, 6, 11 y 12), pero en otros (citemos los núms 26 y 27, sobre el Mediterráneo) se encuentran temas relacionados con la época. Igualmente, los *Documentos en torno a la Biblia*, emparentados con los *Cuadernos bíblicos*, tienen especial interés en cuanto que citan textos antiguos; especialmente J. Comby / J. P. Lemonon, *Vida y religiones en el Imperio Romano* (Estella 1986); J. Cazeaux, *Filón de Alejandría* (Estella 1984); J. Poully, *Los Manuscritos del Mar Muerto y la comunidad de Qumrán* (Estella 1986). Otros aspectos históricos pueden estudiarse en J. Drane, *La vida de la primitiva Iglesia* (Estella 1987); R. Penna, *Ambiente histórico cultural de los orígenes del cristianismo* (Bilbao 1994); B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural* (Estella 1995).

Para la pregunta literaria, tenemos D. Aune, *El Nuevo Testamento en su entorno literario* (Bilbao 1994); J. P. Tosaus Abadía, *La Biblia como literatura* (Estella 1996); más directo, R. Meynet, *L'analisi retorica* (Brescia 1992).

En cuanto a la pregunta por el sentido, da mucha luz el documento ya citado de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*; añadamos M. Caballero Cuesta, *Hermenéutica y Biblia* (Estella 1994) y, por supuesto, W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica* (Estella 1990).

A salvo de sugerir la bibliografía adecuada para cada una de las cartas, citamos aquí algunas series que las comprenden todas. En primer lugar, la gran obra de los biblistas católicos norteamericanos de después del Concilio, el *Comentario bíblico «San Jeronimo»* (Madrid 1972), especialmente sus volúmenes III y IV (Nuevo Testamento) y el vol. V (estudios sintéticos); la segunda edición (Londres 1990) contiene más de la mitad de texto nuevo; hay que aprovecharlo a ser posible.

Buena parte de los exegetas católicos alemanes se hace presente en el *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento* y en la colección *El Nuevo Testamento y su mensaje*. Sólo una mínima parte de ellos siguen a la venta; en concreto: O. Kuss, *Las Cartas a los Romanos, Corintios y Gálatas* (Barcelona 1976); K. H. Schelkle, *Segunda Carta a los Corintios* (Barcelona 1982); M. Zerwick, *La Carta a los Efesios* (Barcelona 1980); J. Gnilka, *Carta a los Filipenses* (Barcelona 1987); F. J. Schierse, *Carta a los Hebreos* (Barcelona 1978).

Obra de exegetas franceses, escrita con delicada pedagogía, es la colección *Cuadernos bíblicos*. Nos afectan especialmente: E. Cothenet, *La Carta a los Gálatas* (Estella 1985); íd., *Las Epístolas a los Colosenses y a los Efesios* (Estella 1994); íd., *Las Cartas pastorales* (Estella 1991); M. Trimaille, *La Primera carta a los Tesalonicenses* (Estella 1987); A. Vanhoye, *Mensaje de la Carta a los Hebreos* (Estella 1985).

Un comentario breve reciente de autores españoles es el patrocinado por La Casa de la Biblia y en él colaboran M. Salvador, *Epístolas*

a Tesalonicenses y Corintios (Madrid 1990); íd., *Cartas a los Gálatas, Romanos, Filipenses y Filemón* (Madrid 1990); G. Pérez y L. Rubio, *Cartas a los Efesios, Colosenses, Pastorales y Hebreos* (Madrid 1990).

También comentan todas las cartas tres obras procedentes de universidades eclesiásticas españolas: de la *Biblia comentada*, elaborada por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca, L. Turrado, *Hechos de los Apóstoles y Epístola a los Romanos* (Madrid 1975); íd., *Epístolas paulinas* (Madrid 1975); de *La Sagrada Escritura*, elaborada por profesores jesuitas, especialmente de la Universidad Pontificia Comillas, J. Leal, *Hechos de los Apóstoles y Cartas de San Pablo* (Madrid 1965); de la *Sagrada Biblia*, nacida en la Universidad de Pamplona, *Epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas* (Barañáin 1992); *Epístolas de San Pablo a los Corintios* (Barañáin 1995).

Digamos finalmente que para consultas de detalle conviene siempre tener a mano un diccionario bíblico; entre otros, contamos con P. M. Bogaert, *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993); H. Obermayer, *Diccionario bíblico manual* (Barcelona [4]1993) y, en cuanto al mundo judío, J. Maier, *Diccionario del judaísmo* (Estella 1996).

Por supuesto, conviene haber leído algo antes de ponerse a trabajar con el texto mismo de las cartas paulinas. Pero conviene dedicar más tiempo al trabajo directo, bolígrafo u ordenador en ristre. Por ejemplo, confrontar dos visiones de un mismo tema y buscar las razones de sus acuerdos y desacuerdos. Especialmente importante es descifrar hasta donde se pueda los textos antiguos (paganos o judíos) que ofrecen algún paralelismo con los nuestros: qué presuponen, cómo procede la argumentación, en qué coinciden y en qué se distinguen de otras realidades conocidas.

Capítulo III
TESTIMONIOS EXTERNOS SOBRE PABLO Y SUS ESCRITOS

A. APORTACIÓN DE LOS DOCUMENTOS PAGANOS

No participamos, ciertamente, de la extraña tradición según la cual los hechos consignados en la Biblia sólo podrán ser admitidos como históricos si son avalados por documentos exteriores a ella y, en el caso del Nuevo Testamento, por autores judíos o paganos, pues los autores cristianos también corren peligro de haber sido «infectados» por la fe bíblica. Aplicado a Pablo, este principio nos llevaría fácilmente a afirmar que nunca existió. Pues tuvieron que pasar muchos siglos hasta que algún autor judío o pagano conocido le nombrara por su nombre.

De todos modos, una vez establecida la historia del apóstol por su propio testimonio, que, como ya hemos dicho, consideramos fidedigno, agradecemos cualquier reflejo, aunque sea indirecto, del impacto que tuvieron Pablo y sus escritos en el mundo que el apóstol quiso convertir[1].

Como testimonio casi directo, lo más antiguo que conocemos respecto de Pablo es el tratado de Luciano de Samosata *Sobre la muerte de Peregrinus,* del que podemos deducir que su autor había «oído campanas» respecto de la vida y los escritos de Pablo:

Interpretó y explicó algunos de sus libros y también compuso algunos. Lo reverenciaban como a un dios y lo seguían como a un legislador; lo adoptaron como patrono, por debajo ciertamente de aquel

[1] La primera parte de este artículo ofrece, de forma algo resumida, el contenido de J. Sánchez Bosch, *L'impacte de Pau en els dos primers segles cristians I. Escriptors eclesiastics anteriors a Ireneu,* RCatalT 21 (1996) 57-79.

otro al que todavía adoran: el hombre que fue crucificado en Palestina porque había introducido este nuevo culto en el mundo (*Peregrinus* 11).

Aunque débil, éste puede ser un testimonio sobre la aceptación de Pablo y sus cartas en Asia Menor durante el siglo II. Lo demás son los conocidos documentos sobre la existencia de un cristianismo gentil, como *religión* procedente de Judea, pero distinta del judaísmo, tomados de Suetonio, Tácito y Plinio el Joven. No hablan directamente de Pablo, pero nos dan un marco espléndido para comprender su acción en la segunda mitad del s. I d.C.

Si la palabra *Chrestus*, en un discutido texto de Suetonio, se refiere a la existencia de cristianos en Roma durante los años cuarenta, servirá para hablarnos de una evangelización en la que Pablo no tuvo parte y designará a dichos cristianos como «judíos» que se mueven «a impulsos de un tal Cresto». Dejando aparte detalles y discusiones, tendríamos ahí el marco histórico de la Carta a los Romanos: una comunidad no fundada por el apóstol, en la que el «tema judío» dista de ser una cuestión resuelta cuando Pablo les escribe durante los años cincuenta.

Los dos textos siguientes se refieren a la persecución de los cristianos en tiempo de Nerón (a partir del 64): un segundo texto de Suetonio (*Vita Neronis* XVI 2) y otro de Tácito (*Annales* XV 44) nos dan una referencia clara sobre el *status* del cristianismo en un momento anterior a la muerte de Pablo, quien murió, ciertamente, en tiempo de Nerón.

Suetonio dice que Nerón torturó a los cristianos, que constituían *una religión nueva* y maléfica (*afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae*). Tácito dice que el «vulgo» los odiaba por sus aberraciones (*quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat*), pero tampoco supone que esas *flagitia* tuvieran nada que ver con el judaísmo: serían, según la acusación, algo que hería incluso a la sensibilidad pagana. Si, por otros caminos, conocemos la existencia de la Carta de Pablo a los Romanos, Suetonio y Tácito nos dirán que, en Roma, en el año 64, el apóstol había ganado la batalla por la «gentilización» o adaptación a los paganos del mensaje de Cristo.

Más aún: en aquel mismo texto, Tácito dice que aquella religión procedía de Judea, de un condenado a muerte por Poncio Pilato, y de allí se había extendido por todo el Imperio. También ahí descubrimos el paso del apóstol de los gentiles, que propició ese gran salto: de ser unos grupitos que, sobre todo en la inculta

Galilea, daban interpretaciones originales de la Torá, los discípulos del Crucificado habían llegado a ser un peligro para todo el Imperio.

A muchos kilómetros de Roma, Bitinia –para entendernos, la región de Nicea y Constantinopla– fue un gran centro cristiano a principios del s. II. De allí nos llega la Carta 44 de Plinio el Joven a Trajano y la correspondiente respuesta del emperador.

La carta nos confirma lo que sabemos por fuentes cristianas:

– que los cristianos se comprometían solemnemente a llevar una vida honesta. Es decir: ni prácticas judías, ni las prácticas inmorales que, según Suetonio y Tácito, les atribuía el vulgo;

– que cantaban un himno a Cristo como Dios (*carmen Christo quasi Deo*), de acuerdo con las expresiones más fuertes de la cristología paulina (o joánica);

– que podían ser ejecutados por el mero hecho de confesarse cristianos, cosa que no ocurría a los judíos por el hecho de confesarse tales;

– que, si eran ciudadanos romanos, debían ser mandados a Roma, como ocurrió en el (o «los») proceso(s) de Pablo.

Se confirma, pues, que la semilla lanzada por Pablo, o por otros que pensaban como él, siguió creciendo en las regiones de Asia Menor. Recordemos, en este sentido, que Bitinia, mencionada en Hch 16,7 y 1 Pe 1,1, está situada, *grosso modo*, entre dos grandes centros de la actividad paulina (Macedonia y Galacia) y a poca distancia de un tercero: Éfeso[2].

B. TESTIMONIOS CRISTIANOS DE LOS DOS PRIMEROS SIGLOS

1. El Nuevo Testamento

Por más que el apóstol hubiera proclamado solemnemente su amor a «los de mi raza», el judaísmo histórico ha visto en Pablo a aquel que terminó con el proselitismo de la Sinagoga

[2] Referencias posteriores pueden encontrarse en G. Rinaldi, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori greci e latini di età imperiale* (Roma 1989).

entre los paganos y, por tanto, le ha visto como el gran enemigo de Israel.

La respuesta mayoritaria ha sido el silencio. Por más que no faltan textos tardíos, muy tendenciosos, en la línea del texto citado de Luciano. Podemos prescindir de ellos[3].

En cuanto a los textos cristianos no paulinos, damos una clara preferencia a los contenidos en el Nuevo Testamento. Sin cerrarnos en absoluto a la idea de que *algún* texto neotestamentario pudiera haber sido escrito después de alguno de los demás escritos cristianos, nos atreveríamos a afirmar que en estos últimos son normales las muestras de dependencia respecto de los textos neotestamentarios, mientras que lo contrario está todavía por ver.

Entre los autores, es frecuente la impresión de que los distintos libros del Nuevo Testamento, escritos (se supone) después que las cartas paulinas, las ignoran ampliamente.

Ello es claro en cuanto al nombre de Pablo: sólo aparece en los Hechos de los Apóstoles y en 2 Pe 3,15. En cuanto al pensamiento, la impresión negativa es debida a que, cuando se dice «Pablo», se piensa en el «paulinismo», y cuando se dice «paulinismo», se piensa en expresiones especialmente agudas de las cartas a los Romanos y a los Gálatas. En realidad, ese «paulinismo» pasó inadvertido (o altamente «domesticado») por toda la Iglesia griega y latina, en cierto modo, hasta el s. XVI (cf. *infra*, C 3).

En este sentido, dejando para más adelante los textos que mencionan explícitamente al apóstol o su doctrina, bien parece que los mayores autores del Nuevo Testamento no conocieron (o no comprendieron, o no compartieron) las formulaciones más atrevidas de las cartas a los Romanos y a los Gálatas: el «radicalismo» frente a la Ley y frente a las obras. Lo que ciertamente conocieron, porque ocurrió en su mismo «terreno», fue la actitud de Pablo en el llamado «concilio» de Jerusalén (Gál 2,1-10) y el incidente entre Pablo y Pedro en Antioquía (vv. 11-14).

[3] Puede verse, de todos modos, en F. F. Bruce, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum* (Giessen 1991); J. Maier, *Gesù Cristo e il Cristianesimo nella tradizione giudaica antica* (Brescia 1994) 298-306: «Reazioni contro Paolo e la sua teologia».

Nos preguntamos si esos escritos dan testimonio del triunfo o del fracaso de las ideas de Pablo en aquellas dos ocasiones. En concreto: a) si aceptan la entrada de los gentiles en la Iglesia sin necesidad de circuncisión; b) si aceptan la convivencia de judíos y gentiles en una misma mesa, o propician la separación de mesas[4].

En favor de la respuesta positiva podemos acumular una buena lista de textos del Nuevo Testamento: Mateo (8,11) habla directamente de *sentarse a la mesa* con los mismos patriarcas, y tanto él (28,19s) como Marcos (13,10; 16,15) hablan tan ilimitadamente de una predicación a los gentiles, seguida inmediatamente de bautismo, que excluyen el paso intermedio de la circuncisión. Por otra parte, si los inconvenientes para sentarse en la misma mesa provenían, como parece, de las normas alimenticias, Marcos (7,19) resuelve de raíz el problema, diciendo que Jesús ha declarado puros todos los alimentos.

El evangelio de Juan hablará de «otras ovejas», que *no son de este redil* (Jn 10,16) y de unos «hijos de Dios» que andan dispersos (Jn 11,51s): son los «griegos» a que se alude en 13,20-23. Diciendo que ya son «ovejas» (10,16) e «hijos de Dios» (11,52) excluye el paso de la circuncisión; hablando de que formarán «un solo rebaño» (10,16) excluye la separación de mesas.

En el resto del Nuevo Testamento encontramos que tanto la Primera de Pedro (2,9s) como el Apocalipsis (5,9s; 7,9; 13s) entienden que *la mayoría* de los fieles pertenece a los demás pueblos. Dando a los gentiles categoría sacerdotal (1 Pe 2,10; Ap 5,10), les pone por encima del común de los israelitas, que no podían entrar en los mismos lugares ni comer la misma comida que los sacerdotes. Por su parte, el texto de la Primera de Juan (5,1) llega al fondo de la cuestión, aunque sin nombrarla: *todo aquel* que cree en Cristo debe ser amado como se ama al Padre: no hay motivo alguno para considerarle inferior.

Resulta, pues, que cualquiera de los textos citados se coloca de parte de Pablo ante la eventual propuesta de circuncidar a los gentiles (cf. Gál 2,1-10) o de «separarse» de ellos en una reunión de cristianos (cf. Gál 2,11-14).

[4] Véase *supra*, c. I 13 y 14, y en NAT 62s, 81, 83-85, la interpretación que damos de estos dos hechos en la historia del apóstol.

Capítulo aparte merecen dos escritos que parecen reaccionar ante los posibles peligros del paulinismo. La Carta de Santiago reacciona directamente a la idea, indiscutiblemente paulina, de que el hombre «se justifica por la fe *sin las obras* de la Ley» (Rom 3,28; cf. vv. 20.24.30; 4,2.5; 5,1; Gál 2,16s; 3,8.11.24; 5,4). En realidad, la preocupación de la carta es que la fe tiene que «colaborar» con las obras y «encontrar la perfección» a través de ellas (v. 22), cosas que Pablo también exige a sus comunidades: «la fe que *actúa* por medio de la caridad» (Gál 5,1; cf. vv. 13-22). En otras palabras: a «Santiago» (sea quien sea) le da miedo la popularización de la fórmula de Rom 3,28, *prescindiendo* del sentido que Pablo le daba.

Por otra parte, el Santiago de la carta, a diferencia del de la historia, no tiene la más mínima preocupación por prácticas judías: ni la circuncisión, ni el sábado, ni las reglas alimenticias. Tampoco entiende que el hombre pertenezca al pueblo de Dios por descendencia carnal, pues entiende que Dios «nos engendró *con la Palabra de la verdad*, para que fuéramos primicias de sus criaturas» (1,18; cf. v. 21). Es decir, que se coloca en perspectiva cósmica y en ella lo decisivo es la palabra del evangelio[5].

Llegamos, por fin, a una referencia explícita a Pablo. Se encuentra en la Segunda de Pedro (3,15):

> Tal como *nuestro querido hermano Pablo* os ha escrito. Os ha hablado de ello en todas sus cartas, en las cuales hay cosas difíciles de comprender, que los incultos y mal formados pervierten para su perdición, *así como las demás Escrituras*.

La asimilación de las cartas de Pablo a «las demás Escrituras» es algo que no se repetirá hasta Marción y la lucha antimarcionita. Las «cosas difíciles de comprender» deben de ser las que encontraba la Carta de Santiago. Pero se deja bien claro que la incomprensión no es por culpa del apóstol, sino de los «incultos y mal formados», que pervierten el sentido intentado por él. Por otra parte, la carta (así como su «pariente», la Carta de Judas) vive plenamente inmersa en tradiciones judías, pero sin preocupación por prácticas específicamente tales: la circuncisión, el sábado o las reglas alimenticias.

[5] Cf. J. Sánchez Bosch, *Llei i Paraula de Déu en la Carta de Jaume*, RCatalT 1 (1976) 51-78.

En resumen, diríamos que los escritos no paulinos del Nuevo Testamento aceptan de lleno algunas ideas de Pablo (el apostolado gentil), pero muestran cierta reticencia ante ciertas expresiones del paulinismo. Pero no nos dicen nada sobre Pablo como persona. Esta tarea se la impuso, sin que ninguna tradición conocida se lo facilitara, el autor del tercer evangelio al añadir una segunda parte a su obra: los llamados Hechos de los Apóstoles.

El atrevimiento de Lucas es extremo: presentar las vidas de Jesús y de Pablo como dos vidas paralelas, a pesar de lo poco que se parecen. Las dos «vidas» consisten en la preparación de un viaje hacia la pasión en Jerusalén y la realización de aquel viaje (anunciada respectivamente en Lc 9,51 y Hch 19,21). A medida que se acerca el término del viaje, el paralelismo se hace más cercano: a semejanza de Jesús, Pablo pronuncia, en Mileto, un discurso de despedida (vv. 18-35), paralelo al del cuarto evangelio (especialmente, Jn 17); en Tiro y en Cesarea experimenta un nuevo Getsemaní, que culmina en un «Hágase la voluntad de Dios», pronunciado por toda la comunidad (21,14; cf. Mt 26,42); ante el Sanedrín, da un testimonio que el mismo Cristo le agradece (Hch 23,11). El Sanedrín le habría condenado a muerte, pero lo tiene que entregar a la autoridad romana (v. 10), la cual no le encontrará causa (v. 29; 26,31; 28,18; cf. Mt 27,23; Jn 18,38).

Junto a esos y a otros muchos elementos simbólicos, el libro de los Hechos presenta una masa de detalles (nombres de persona, de lugar, acontecimientos, circunstancias) imposibles de inventar, y que confirman, como hemos visto, los datos que se pueden extraer de las cartas paulinas.

Tal interés por la persona y los hechos de Pablo no tiene paralelo en toda la literatura de los tres primeros siglos. Por eso es razonable pensar que Lucas (así suele llamarse al autor del tercer evangelio y los Hechos) no debe sus datos a una tradición parecida a la que existía respecto de las palabras y hechos de Jesús (cf. Lc 1,1s), sino a la investigación personal[6].

[6] Si existieron las decenas de tradiciones que presupone G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte* (Gotinga 1987), debieron de estar muy localizadas, pues no hay ningún otro indicio de ellas; más que «tradiciones», pudo haber personas que recordaran algo.

Esa investigación le fue relativamente fácil si, según entienden muchos autores, él mismo había acompañado al apóstol en muchos momentos[7]. Si ello no es así, habrá que suponer, entendemos, que el autor debió de moverse personalmente por los escenarios del apostolado paulino, recogiendo datos para su obra. En ambos casos, resulta difícil imaginar que un hombre que ha recogido tantos datos sobre el apóstol pudiera ignorar lo único que sabía todo el mundo: que Pablo había escrito cartas. No habrá más remedio que atribuir este silencio al género literario de Lucas: su concepción de la historia como «opus artis».

Más sorprende a los exegetas que un eventual compañero (o profundo estudioso) del apóstol pudiera presentar un Pablo tan «despaulinizado». Ahí puede haber sido decisivo el ambiente que Lucas vivió en el momento de escribir su obra, en el cual existiría el principio (documentado por la Carta de Santiago y la Segunda de Pedro) de que no conviene popularizar las expresiones más atrevidas del «paulinismo» porque pueden ser mal interpretadas.

De todos modos, Lucas es el único autor en todo el Nuevo Testamento que se atreve a reproducir la substancia de Rom 3,28, aunque cambiándole la música:

> Por él os es anunciado el perdón de los pecados, de los que no pudisteis ser justificados por la Ley de Moisés, pues por él todo aquel que cree es justificado (Hch 13,38s).

Por eso decíamos que Lucas es un artista.

2. *Los Padres Apostólicos*

Fuera del Nuevo Testamento, lo decisivo son los dos primeros siglos cristianos, anteriores al momento en que, tanto los escritos paulinos como los Hechos de los Apóstoles, son recibidos por la Iglesia como escritos canónicos. Hasta que llega esa «canonización», es posible que Pablo gane más batallas de forma anónima que de forma explícita.

[7] Lo deducen del uso calculadísimo de la primera persona del plural (las secciones «nosotros») en el libro de los Hechos; véase C. J. Thornton, *Der Zeuge*, op.cit.

De todos modos, se puede decir de casi todos ellos que se alinean en las posiciones de Pablo en cuanto a la Iglesia de los gentiles y que no dejan de recoger ideas y frases del apóstol.

La *Didajé* no menciona a Pablo ni sus cartas, pero depende profundamente del evangelio de Mateo, cuya apertura a los gentiles hemos subrayado. En un momento especialmente feliz, pidiendo que la Iglesia se reúna desde los extremos de la tierra como los granos que forman un mismo pan (IX 4; cf. 1 Cor 10,16s), demuestra un universalismo total.

En la colección llamada de los «Padres Apostólicos» (algo artificial, pero formada por textos de los dos primeros siglos), encontramos otros cuatro documentos que no mencionan a Pablo, pero demuestran haber recibido algo de él.

Así el «Pastor» de *Hermas*: su representación alegórica de la Iglesia (curiosamente, aparece como una vieja) apenas podía haber sido escrita sin el «precedente» de la Carta a los Efesios (compárese Visión II 4,1 con Ef 1,3s; 5,25-27; así como Visión III 3,5, con Ef 2,21).

La llamada *Carta de Bernabé*, escrita en pleno s. II, vuelve a plantear el tema judío, con la idea, si se nos permite la expresión, de que el Antiguo Testamento es un tren que camina velozmente hacia Cristo... sin pararse en ninguna estación intermedia. Con ello deja muy atrás el «gentilismo moderado» de Rom 11 (cf. vv. 1s.11s.15-18.23-32), pero sus expresiones sobre la *verdadera* descendencia de Abrahán (cf. XIII 1-3) pueden apoyarse en textos paulinos, como Gál 3,16.23s; 4,22-31 y Rom 9,6-13. La llamada *Segunda Carta de Clemente* profundiza en el uso cristiano del Antiguo Testamento y cita, de forma explícita y como texto bíblico, las palabras de Jesús que han llegado hasta él. A Pablo no lo cita explícitamente, pero demuestra haberlo leído y meditado. Leemos, por citar un solo ejemplo:

> Nos llamó a nosotros, que no éramos, y quiso que del no ser pasáramos a ser (I 8; cf. 1 Cor 1,28.30; Rom 4,17).

Finalmente, la *Carta a Diogneto*, normalmente incluida entre los «Padres Apostólicos», se distancia de las prácticas judías con una crueldad a la que Pablo nunca había llegado (cf. IV 1). Por otra parte, da una descripción de la realidad cristiana llena de referencias paulinas:

Están «en la carne», pero no viven «según la carne» (cf. 2 Cor 10,3); pasan por la tierra, pero son ciudadanos del cielo (cf. Flp 3,20: *politeuma);* obedecen las leyes establecidas (cf. Rom 13,1), pero con su vida vencen aquellas leyes; aman a todos, pero son perseguidos por todos (cf. 1 Tes 3,12; Rom 12,14); son ignorados *(agnooumai,* como en 2 Cor 6,9) y condenados, muertos *(thanatoumai,* como en Rom 8,36; cf. 2 Cor 6,9; 1 Pe 3,18) y vivificados; son pobres, pero enriquecen a muchos (cf. 2 Cor 6,9: *ploutizontes);* están faltos de todo, pero abundan en todo *(ysteroumai* y *perisseuein,* como en Flp 4,12); son deshonrados, pero en la deshonra son glorificados (2 Cor 6,8); son denigrados y reivindicados; son ofendidos y bendicen (cf. 1 Cor 4,12: *loidoroumenoi eulogoumen);* son despreciados y honran; hacen el bien y son atormentados como malos: cuando son atormentados, se alegran como vivificados (V 8-16).

La dependencia es clara, aunque la carta quede muy por debajo de la categoría teológica del apóstol.

Además de estos cinco escritos anónimos, figuran en la colección los escritos auténticos de tres obispos conocidos que llenan el área del Mediterráneo: Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna. Los tres hacen mención explícita del apóstol, aparte de otras muchas alusiones a sus escritos.

Limitándonos aquí a sus textos explícitos, leemos en la *Carta de Clemente*:

Por causa de celos y rivalidades, recibió Pablo el premio de la paciencia. Después de haber llevado siete veces cadenas, haber sido expulsado, apedreado y después de haber predicado en Oriente y en Occidente, recibió la fama que su fe merecía (V 5s);

Tomad en las manos la carta del bienaventurado Pablo: ¿Qué os escribió ante todo en el principio de la evangelización (*en arkhê tou euaggeliou*, aludiendo a Flp 4,15)? Movido en verdad por el Espíritu, os escribió sobre él mismo y sobre Apolo y Cefas, porque ya entonces habíais formado partidos (XLVII 1s; cf. 1 Cor 1,10-12).

Ignacio tiene dos referencias explícitas al apóstol:

Estáis en el camino de los que fueron levantados hacia Dios, participasteis en los mismos misterios que Pablo, el santificado, el atestiguado, el dignamente bendecido, sobre cuyas huellas yo deseo tener la suerte de encontrarme cuando llegue a Dios; aquel Pablo que se acuerda de vosotros en Cristo Jesús en cada una de sus cartas (IgnEf XII 2).

No puedo daros órdenes (*diatassomai*, el verbo usado en 1 Cor 7,17; 11,34; 16,1) como Pedro y Pablo. Ellos eran apóstoles y yo un con-

denado; ellos eran libres, yo hasta ahora soy esclavo. Pero, si sufro la pasión, seré un liberto de Cristo (*apeleutheros*, como en 1 Cor 7,21) y resucitaré libre en él (IgnRom IV 3; cf. Flp 3,10s).

Policarpo tiene tres referencias explícitas a Pablo y a sus cartas:

Ni yo ni nadie de mi nivel puede acercarse a la sabiduría del bienaventurado y glorioso *Pablo*, quien estuvo entre vosotros y enseñó personalmente, de forma exacta y firme, la palabra en torno a la verdad a la gente de su tiempo y también, estando ausente, *os escribió cartas* (III 2).

Os exhorto a todos a seguir la palabra de la verdad, y a resistir con toda la paciencia que con los ojos contemplasteis, no sólo en los bienaventurados Ignacio y Zósimo y Rufo, sino también en otros de vuestra comunidad, y en el mismo *Pablo* y en *los demás* apóstoles (IX 1).

¿Es que no sabemos que los santos juzgarán al mundo, según enseña *Pablo*? Yo no he notado ni me han contado nada de eso sobre vosotros, entre los que trabajó el bienaventurado *Pablo* y que figuráis en el principio de su *carta*. De vosotros se gloría en todas las iglesias (XI 2s).

Como resultado global, diríamos, pues, que para ninguno de los llamados «Padres Apostólicos» ha pasado en vano la figura de Pablo, aunque ninguno lo ha citado *por obligación* y cada uno ha recibido de él según su propia capacidad. La densidad teológica de los tres obispos citados (Clemente, Ignacio y Policarpo) ha sido seguida de cerca por las llamadas cartas de Bernabé y Segunda de Clemente; buscada con menos éxito por la Carta a Diogneto, permanece extraña al Pastor de Hermas. La Didajé, por su parte, recibe de Pablo poco más que lo que recibió Mateo, pero a ese poco se le puede dar un gran valor.

3. *Los Padres Apologistas*

La colección de los Padres Apologistas se compone mayoritariamente de escritos dirigidos a paganos como tales, utilizando los argumentos que ellos puedan comprender y quizás con cierto sentido de no revelar sin necesidad los contenidos de la fe.

En el fondo (pocas veces explícitamente), sacan partido de la doctrina paulina sobre los caminos de salvación que Dios ha abierto a los gentiles (cf. Rom 1,19s; 1 Cor 1,21); por otra parte, está claro que defienden la nueva religión, llamada «cristia-

nismo», totalmente distinta del judaísmo. No es de esperar, sin embargo, ni que entren en las finezas teológicas del pensamiento paulino, ni que citen al apóstol como autoridad reconocida. Cabrá, pues, colocarlos en la categoría de «paulinistas anónimos».

Pertenece claramente a la primera mitad del s. II la *Apología* de *Arístides*, mandada por dicho «filósofo» al emperador Adriano. La distinción entre judíos (c. XIV) y cristianos (cc. XVs) es para él evidente. Tampoco le faltan frases capaces de hacernos sospechar el paso de Pablo[8], hecho notable tratándose de una obra de diecisiete cortos capítulos, doce de los cuales no hacen más que describir los cultos paganos.

Taciano, en su *Discurso contra los griegos*, también de la segunda mitad del s. II, está más preocupado por demostrar su conocimiento de la realidad pagana que en explicitar los temas de la fe. Tiene pocos puntos de contacto con Pablo (el posible paralelismo entre su c. 4 y Rom 1,20), pero tampoco tiene muchos con la tradición evangélica, a pesar de ser él mismo autor de una concordia evangélica (el *Diatesaron*).

Por su *Súplica por los cristianos* (conocida como *Legatio pro christianis*), dirigida al emperador Marco Aurelio (muerto el año 180), podemos saber que *Atenágoras* escribió en el último tercio del s. II. Curiosamente, no cita siquiera la humanidad de Cristo; así tampoco podía citar a sus apóstoles. De todos modos, está claro que habla desde un horizonte plenamente gentil, y que el texto se comprende mejor como de uno que ha leído a Pablo que como de uno que no lo ha leído.

Gracias a una alusión al fin de la obra (Legat 37,1), toda la traducción manuscrita atribuye al mismo *Atenágoras* un tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, cuya autenticidad es hoy discutida por algunos.

Caso de ser aceptada (opinión por la que nos inclinamos), la proximidad del autor a Pablo quedaría fuera de duda:

> Conviene, según dice *el apóstol*, que eso corruptible y disperso se revista de incorruptibilidad (1 Cor 15,53), para que vivificados los muertos (cf. v. 36) por la resurrección... cada uno sea justamente

[8] Véase el paralelismo entre XIII, 1 y Rom 1, 23; XIV, 2 y Rom 10, 2; XV, 3 y Rom 2, 14; XV, 10 y Rom 14, 6.

recompensado por las acciones buenas o malas que ha realizado mediante su cuerpo (Resur 18,5; cf. 2 Cor 5,10).

Si no hubiese juicio por las acciones realizadas por los hombres, éstos no tendrían nada por encima de los seres irracionales. Más aún, los que dominaran las pasiones... serían más miserables que aquéllos (1 Cor 15,19). La vida mejor sería la animal y bestial... «Comamos y bebamos, que mañana moriremos» (v. 32: Resur 19,3).

El mero hecho de haber hablado de Pablo como de «el apóstol» ya vale por todo un tratado. Es decir, no sólo no se le discute la categoría de apóstol, sino que, adelantándose a la tradición posterior, ya se le considera «el apóstol» por antonomasia. La diferencia de nivel teológico respecto de la *Legatio* se explicaría, como decíamos, por la diferencia de destinatario.

La línea puramente apologética vuelve con *Teófilo*, obispo de Antioquía entre el 163 y el 185, en sus tres libros *A Autólico*. Intentando convencer a un amigo pagano, no le menciona siquiera la historia terrena de Jesús; mucho menos la figura de Pablo. La razón es que su amigo sólo da valor a las cosas antiguas (Autol III 1), mientras que la historia cristiana no tiene ni doscientos años. De todos modos, aun sin citarlos, el autor no deja de conocer y de apoyarse en Jesús y en el apóstol.

Aunque no le dediquemos aquí mucho espacio, merece especial atención la obra del mártir *Justino*, de mitades del s. II, compuesta por una *Apología*, dirigida al hijo de Adriano, Antonino Pío, y un *Diálogo* (probablemente ficticio) con el judío Trifón. Baja mucho más al detalle de las doctrinas cristianas y cita ampliamente (cosa que otros no hacían) los evangelios cristianos. No cita explícitamente al apóstol, pero no deja de mostrar su coincidencia con los puntos más personales de su pensamiento. Nos contentamos con citar la varias veces repetida alusión a Abrahán:

El mismo Abrahán, estando en prepucio, fue justificado y bendecido por su fe en Dios, como lo significa la Escritura; la circuncisión, empero, la recibió como signo, no como justificación (Dial 23,4; cf. Rom 4,10-12)[9].

Ni el emperador Antonino Pío ni el (presunto) judío Trifón hubieran dado más valor a las palabras de Justino si hubiera

[9] Pueden referirse al mismo capítulo de Romanos, *Dial* 11,5; 92,3; 119,5s, aparte otros paralelismos recogidos en Sánchez Bosch, *L'impacte* 73-79.

confesado que se inspiraba en Pablo de Tarso. Pero los paralelismos existen y nos dicen, por lo menos, que la visión *práctica* del apóstol en cuanto al judaísmo gentil era plenamente asumida en la Iglesia del s. II, de la que Justino es representante. Por otro lado, decir que Pablo y Justino tomaron *todas esas ideas* de una tradición común vale casi tanto como decir que el apóstol no tuvo una sola idea propia.

De ello sacaríamos unas conclusiones, que podrían aplicarse a casi todos los autores citados hasta el presente:

a) que no sienten ninguna obligación «canónica» de citar a Pablo, pero tampoco de citar el evangelio o el credo (incluso artículos como la humanidad de Cristo o su misterio pascual);

b) que, sobre todo los apologistas, tienden a hablar del cristianismo como de una religión racional, escondiendo, por razón del género literario, mucho de lo que saben;

c) que no dan ningún indicio *positivo de distanciamiento* respecto de Pablo, sino más bien de conocerlo y de aprovechar muchas de sus ideas y expresiones;

d) que son unánimes en la aceptación de un «paulinismo de primer grado» (la Iglesia de los gentiles, desvinculada de las ceremonias judaicas y de cualquier relación sociológica con Israel), pero apenas si han «oído campanas» respecto de un «paulinismo de segundo grado»: cualquier polémica contra la Ley en sí o contra las obras en sí.

En este último punto –podemos añadir– coinciden con los Padres Apostólicos, con el resto del Nuevo Testamento y –como veremos en su lugar– con algunos de los escritos «déuteropaulinos» que estudiamos en el presente volumen.

4. *Escritos heréticos*

Por supuesto que el concepto de «herético» es relativo: significa la no coincidencia con una norma de fe, establecida, muchas veces, más tarde. En cualquier caso, los escritos heréticos pueden ser testigos del sentir de la Iglesia en la que se formaron.

Respecto de los *gnósticos*, antes de los descubrimientos de Nag Hammadi poseíamos más nombres y subdivisiones que textos concretos. No podemos profundizar en la cuestión de si el

gnosticismo procede de dentro o de fuera de la Iglesia (¿de Simón el Mago?). El caso es que es conocido como doctrina secreta de algunos grupos cristianos, doctrina que los liberaba del «materialismo» que, desde el punto de vista de la sabiduría griega, representan las ideas de creación (¡del mundo material!), de encarnación o de resurrección (¡de la misma carne!)[10].

Pablo también distinguía entre los «espirituales» y los «psíquicos» (1 Cor 2,13-15), y hablaba de una sabiduría oculta, que se imparte sólo a los «perfectos» (vv. 6s). Los gnósticos podían ampararse en textos como éste para justificar su posición. Pero eso no quiere decir que nadie, en la gran Iglesia, relacionara directamente al apóstol con las especulaciones gnósticas.

Para establecer positivamente la relación que hubo entre Pablo y los gnósticos, no bastan ideas generales como «redención», «conocimiento», «luz y tinieblas», «carne y espíritu», que se encuentran en otras tradiciones cristianas (la joánica) y no cristianas (Qumrán). Habría que examinar textos concretos y ver, con el rigor de otros casos, cuáles son las dependencias específicas[11].

En este sentido, resultarán especialmente ilustrativos los textos encontrados en *Nag Hammadi*, que son textos enteros. Entre los que suelen atribuirse al s. II o finales del s. I, encontramos paralelos paulinos en el *Apocalipsis de Adán*, de trasfondo veterotestamentario, así como en varios escritos de trasfondo evangélico, como el *Evangelio de Tomás*, el llamado *Diálogo del Salvador*, el *Evangelio de la verdad* y el *Tratado sobre la resurrección*, o *ad Rheginum*; también, en tres escritos basados en la figura de Santiago: la *Carta apócrifa* y los dos *Apocalipsis de Santiago*; en otro, más basado en la figura de Pedro: los *Hechos de Pedro y los Doce Apóstoles*; finalmente, como es lógico, en los que más tienen que ver con Pablo: la *Plegaria del apóstol Pablo*, el *Apocalipsis de Pablo*, *Exégesis del alma*, y la *Esencia de los arcontes*. Más difícil sería encontrarlos, dentro de los docu-

[10] «Tanto apuraban el hombre interior, que sacrificaban el exterior y arrastraban al mismo sacrificio la alteza de su Creador y plasmador, de un lado, y la salud del individuo por él configurado, de otro. Destruidos ambos extremos –el Creador y la resurrección de la carne– ¿dónde queda la mediación de Cristo?», A. Orbe, *Cristología gnóstica* (Madrid 1976) 632.

[11] Cf. E. H. Pagels, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Filadelfia 1975).

mentos más antiguos, en el *Bienaventurado Eugnostos*, o en su texto paralelo, la *Sabiduría de Jesucristo*[12].

De todos ellos creemos poder afirmar, de todos modos, que el influjo de Pablo es más bien escaso: o se trata de textos sencillos citados sencillamente, o de textos rebuscados cuyo paralelismo con el apóstol no salta a la vista. Ni unos ni otros les hubieran servido para apropiarse al apóstol a los ojos de la gran Iglesia: entre otras cosas porque Pablo subraya palmariamente el escándalo (el de la cruz, el de la resurrección, el de la encarnación), mientras ellos tienden a suprimirlos todos. Incluso el de la creación: por no atribuirla al Dios supremo (que no puede «ensuciarse las manos» creando), la dejan en manos de un Demiurgo de tercera categoría.

Respecto de los escritos gnósticos que conocemos sólo por Ireneo, la impresión es que el recurso a Pablo (mejor dicho: más a los evangelios que a él) es un simple expediente para atraer a los cristianos incautos: cuando ya están dentro, empiezan a «revelárseles» doctrinas que poco tienen que ver con el apóstol (cf. AdvHaer III 15,2). Precisamente en eso dan testimonio de la aceptación del apóstol en la gran Iglesia.

No hay rastro de ello en lo que Ireneo nos cuenta de Simón el Mago (AdvHaer I 23,1-4: renunciamos a saber qué base tenía para ello), pero sí en lo que nos cuenta de sus inmediatos sucesores, Menandro y Saturnino:

> Saturnino, como Menandro, declara que hay un solo Padre, desconocido por todos, que ha hecho Ángeles, Arcángeles, Potencias, Dominaciones... Ha afirmado que el Salvador es ingénito e incorpóreo y sin figura: sólo aparentemente ha sido visto como hombre. Y el Dios de los judíos es uno de los ángeles. Y, dado que el Padre quería destruir a todos los Príncipes, ha venido Cristo para la destrucción del dios de los judíos y para la salvación de los creyentes (AdvHaer I 24,1s).

Nos parece claro que por ahí ha pasado la idea de que, precisamente porque Dios es incognoscible, se necesita a Cristo, «Imagen del Dios invisible... anterior a toda criatura» (Col 1,15). También sale, juntando textos paulinos, la lista de «Ángeles,

[12] Todos los textos en J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1988). Tenemos intención de dedicar próximamente un artículo al impacto de Pablo en ellos.

Arcángeles, Potencias, Dominaciones» (cf. Rom 8,38; 1 Cor 15,24; 1 Tes 4,16; Col 1,16). Aunque falsamente, no es difícil deducir de Flp 2,7 que Cristo sólo fue hombre en apariencia (*in similitudinem hominum factus*); de Gál 3,19, que aquel que dio la Ley a Moisés (por tanto, el dios de los judíos) era un ángel; si ello fuera así, la lucha y la victoria de Cristo sobre los «principados y potestades» (cf. 1 Cor 2,6.8; 15,24; Ef 6,12; Col 2,15) podría incluir a ese dios de los judíos.

No se nos plantea el problema de la legitimidad de tales argumentaciones. Pero una cosa es clara: presuponen una lectura repetida de los textos paulinos. Si, además, son utilizados para atraer a los incautos, presuponen que los cristianos de aquella época (principios del s. II) sintonizan con los textos del apóstol.

Respecto de *Valentín*, que también se remonta a los tiempos del papa Higinio (AdvHaer III 4,3), lo único que podemos decir, dejando aparte los documentos de Nag Hammadi que pudieran atribuírsele, es que mezcla una serie de términos de sabor paulino («Iglesia», «Eones-Siglos», «Pléroma-Plenitud», según AdvHaer I 11,1) con otros más de sabor joánico («Logos-Palabra», «Verdad», «Vida»), pero prescindiendo olímpicamente del sentido que tenían en sus fuentes.

Más familiaridad con el apóstol debió de tener, ciertamente, *Ptolomeo*, discípulo de Valentín, que Ireneo conoce y refuta más ampliamente. Veamos su tipo de argumentación:

> La revelación del Salvador a aquella que estaba fuera del Pléroma, en condición de aborto, Pablo la indicó, en la Carta a los Corintios (1 Cor 15,8), escribiendo: «Al último de todos, como a un aborto, se me apareció a mí». También Pablo, en la misma carta (11,10), ha indicado la venida del Salvador con los compañeros a Ajamot (=la Sabiduría), diciendo: «Conviene que la mujer lleve un velo sobre la cabeza, a causa de los ángeles». Que Ajamot, cuando llegó a ella el Salvador, se cubrió la cara por reverencia, es revelado por Moisés (Ex 34,34; cf. 2 Cor 3,13), que se puso un velo sobre la cara (AdvHaer I 8,2).

Añadamos sólo que la (mala) suerte de haber sido leído intensamente, como simple pretexto para una doctrina totalmente extraña, la comparte el apóstol con multitud de textos evangélicos. Pero si es verdad que lo que con eso se pretendía era atraer cristianos a esa «fe», resultará ya que un escrito cristiano, para ser aceptado como tal, tiene que estar sazonado con textos

del evangelio y del apóstol. Lo cual quiere decir que estamos a las puertas del canon cristiano.

Aparte de los gnósticos y de una serie de grupos menores, de los que poco podríamos decir, Ireneo nos habla de las corrientes que culminan en los *ebionitas* y en Marción.

Los primeros aluden directamente a Pablo, pero con signo contrario. De ellos se dice:

> Los que se llaman ebionitas admiten que el mundo ha sido creado por Dios, pero, en lo que hace referencia al Señor, piensan como Cerinto y Carpócrates; utilizan el evangelio de Mateo y rechazan al apóstol Pablo, diciendo que es un apóstata de la Ley (AdvHaer I 26,2).

Observaremos que, tanto Cerinto, que enseñó en Asia Menor (AdvHaer I 26,1), como Carpócrates (AdvHaer I 25,1-4), eran griegos, y que las razones que dan para decir que Jesucristo era un puro hombre son de tipo racionalista. Niegan la autoridad de Pablo, cuya cristología no adopcionista es evidente, pero, por otra parte, utilizan el evangelio de Mateo, que coincide con Pablo en puntos fundamentales. Por eso se puede pensar que el ebionitismo podría no ser una simple derivación del judeocristianismo primitivo, sino una construcción bastante nueva del s. II[13].

Siguiendo a Ireneo, llegamos a *Cerdón* y *Marción*, el más célebre entusiasta del apóstol. Del primero, que enseñó en tiempos del papa Higinio, se nos dice sólo que distinguía entre el Dios del Antiguo Testamento y el «Padre de nuestro Señor Jesucristo», utilizando, por tanto, una fórmula paulina (Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31).

Respecto de Marción, que alcanzó gran fama en tiempos del papa Aniceto (AdvHaer III 4,3)[14], parece que quiso darle a la Iglesia unas *pautas únicas* para su predicación y su desarrollo teológico: un solo evangelio (concretamente el de Lucas) y las cartas de Pablo (concretamente todas menos las Pastorales) como «carta magna» del cristianismo gentil. El caso es que Mar-

[13] Cf. A. Orbe, *En torno a los ebionitas. Ireneo, Adversus Haereses IV,33,4*, Aug 33 (1993) 315-337.

[14] Según Tertuliano (*De praescriptione haereticorum* 30,2), en un principio estuvo a bien con la comunidad de Roma e incluso le entregó una suma de dinero, con lo cual demostraba su confianza en que su doctrina iba a ser aceptada oficialmente por aquella Iglesia, pero ocurrió lo contrario.

ción no hubiera propuesto la «canonización» de las cartas de Pablo si no hubiera creído que la iglesia de Roma estaba preparada para ello[15]. Y, en verdad, el precedente que significan las cartas de Clemente, Ignacio y Policarpo le preparaban el camino.

La reacción, que se sepa, no fue rechazar a Pablo, sino demostrar que el apóstol habría estado totalmente en contra de la doctrina marcionita sobre la incompatibilidad entre el Dios de Jesucristo y el Dios del Antiguo Testamento.

5. *La «canonización» de las cartas de Pablo*

En la Iglesia cristiana, el «canon» que puede dar fundamento a cualquier otro canon es el de la Escritura: el reconocimiento de unos libros como sagrados, es decir, como «normativos» (*kanôn*, en griego, significa «norma») para el creyente.

Pero, curiosamente, esa «normatividad» ha sido más respetada en la práctica que explícitamente formulada. Como sus contemporáneos judíos, Jesús y los apóstoles citan el Antiguo Testamento como Palabra definitiva, pero no se conoce un escrito en el que se decretara darle esa consideración.

Respecto a los libros del Nuevo Testamento, la situación es parecida: a partir de un cierto momento son estudiados y citados como Jesús y los apóstoles citaban el Antiguo Testamento. La consideración que *Justino* da a los evangelios anda en esa línea; pero este autor, a pesar de estar influido por el apóstol, no da explícitamente la misma categoría a las cartas de Pablo.

Tal reconocimiento se presupone, como hemos dicho, en la Segunda de Pedro (3,15), que asimila las cartas de Pablo a «las demás Escrituras». Dado el posible carácter judeocristiano de esta carta y su prevención contra los doctores venidos de fuera (2,20-22), el dato resulta significativo.

Una afirmación tan clara no se repetirá hasta *Marción*, quien no sólo dio la «lista auténtica» de las cartas admitidas, sino también el «texto auténtico», en el que aparecían algunos recortes respecto de nuestras ediciones (cf. AdvHaer I 27,2.4).

[15] Sobre posibles colecciones anteriores a Marción, véase D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung* (Gotinga 1989).

En la lista de Marción figuraban todas las cartas que llevan el nombre de Pablo, excepto las llamadas Cartas Pastorales (Primera y Segunda a Timoteo y Tito).

Aunque no tome forma de lista, se puede decir que la verdadera canonización de las cartas paulinas se da en el contexto de la lucha antimarcionita. En primer lugar, *Ireneo;* aunque tampoco da una lista de escritos paulinos: sólo da, con gran énfasis, la de los cuatro evangelios (AdvHaer III 11,7-9). De todos modos, si bien se lee, el valor de los evangelios les viene del hecho de recoger el «testimonio» (palabra clave para el autor) de los apóstoles y, como tal testimonio, el de Pablo es tan importante como el de Pedro o el de cualquier otro apóstol.

El título de «Escritura» se da a las cartas de Pablo como de paso. Así, en AdvHaer I 8,2, después de decir, «He aquí los argumentos tomados de las Escrituras...», cita más textos de Pablo que de los evangelios. Respecto a Marción, el hecho de haber mutilado el evangelio y las cartas del apóstol le vale la acusación de haber mutilado «las Escrituras» (AdvHaer 27,3s). Pero lo más importante es que usa constantemente dichas cartas, dándoles el mismo valor que al evangelio o al Antiguo Testamento.

Su «lista» nos llega indirectamente, ya que utiliza todas las cartas por igual, sin excluir ninguna de las Pastorales ni de las de la Cautividad[16]. La Carta a los Hebreos no es citada explícitamente, quizás porque no formaba parte de la controversia con los herejes. Pero, por ciertas frases y por ciertos usos del Antiguo Testamento, se puede pensar que podía haberla leído. Citamos un solo ejemplo:

> Imagen de esta Jerusalén (celestial) es la Jerusalén de la primera tierra, en la cual los justos se ejercitan para la incorruptibilidad y se preparan para la salvación. En la montaña, Moisés recibió el modelo de dicha morada (AdvHaer V 35,2; cf. IV 14,3; 38,2, en relación con Heb 5,14; 8,5).

En cualquier caso, Ireneo, más que un promulgador de la «canonicidad» de los escritos paulinos, es un «testimonio» de la normalidad en su uso.

En la línea de la «canonización», entra también *Tertuliano,* sobre todo en su *Adversus Marcionem.* Tampoco da una lista con

[16] Cf. D. L. Balas, *The Use and Interpretation of Paul in Irenaeus's Five Books «Adversus Haereses»*, The Second Century 9 (1992) 27-39.

carácter de proclamación oficial, pero, al filo de la polémica con su adversario, da un repaso detallado de todas ellas (incluyendo, ciertamente, todas las de la Cautividad)[17], demostrando al mismo tiempo la autoridad que le merecen.

A propósito de la Carta a Filemón, cita las Pastorales, que Marción rechaza:

> A esta carta (Filemón) la brevedad le sirvió para escaparse de las manos falseadoras de Marción. Pero me extraña que, habiendo aceptado cartas dirigidas a una sola persona, rechace las dos dirigidas a Timoteo y la dirigida a Tito sobre el estado eclesiástico (AdvMarc V 21,1).

Damos, finalmente, una conocida lista, no promulgada por un obispo ni por un sínodo, pero que refleja la práctica –y la creencia– de la iglesia de Roma: es el llamado *Canon de Muratori*, escrito poco después (se refiere a él como *nuperrime, temporibus nostris*) del pontificado de Pío I, es decir, en el último tercio del s. II[18].

El Canon está conservado fragmentariamente: empieza por el evangelio de Lucas, pero diciendo que es el tercero. Da una lista taxativa de las cartas de Pablo:

> A los Corintios, la primera; a los Efesios, la segunda; a los Filipenses, la tercera; a los Colosenses, la cuarta; a los Gálatas, la quinta; a los Tesalonicenses, la sexta; a los Romanos, la séptima; por más que a los Corintios y a los Tesalonicenses repita [carta] para su corrección... También, una a Filemón, una a Tito y dos a Timoteo, [escritas] por afecto y amor, pero santificadas por el honor de la Iglesia católica y por la ordenación de la disciplina eclesiástica (lín. 50-55.59-63).

Con ello nos da, de paso, una cierta definición de su canonicidad: han sido «reconocidas como santas» (*sanctificatae sunt*), lo cual se ha traducido en un honor de la Iglesia y en una cierta integración (léase: lectura pública) en el ordenamiento eclesiástico.

[17] Así, en el libro V, Gál en 2,1-4,15; 1 Cor en 5,1-10,16; 2 Cor en 11,1-12,9; Rom en 13,1-14,11; 1 Tes en 15,1-8; 2 Tes en 16,1-7; Ef en 17,1-18,14; Col en 19,1-11; Flp en 20,1-7; Flm en 21,1.

[18] Entendemos que la postura polémica de G. M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford 1992) queda suficientemente contestada por P. Henne, *La datation du Canon de Muratori*, RB 100 (1993) 54-75; íd., *Le Canon de Muratori. Orthographie et datation*, Archivium Bobiense 12 (1990) 289-304.

Esta definición es ilustrada, por contraste, por el tratamiento que se da al Pastor de Hermas (*supra*), escrito por un hermano del papa:

> Es conveniente leerlo, pero no públicamente ante el pueblo en la reunión eclesial; ni puede [ser contado] entre el número ya completo de los profetas, ni entre el de los apóstoles, [que escriben] en el fin de los tiempos (lín. 77-80).

Quedan, pues, claros los tres bloques de la Escritura cristiana: los profetas (es decir, el Antiguo Testamento), el evangelio (del que ya se había hablado) y los apóstoles, que incluyen evidentemente a Pablo. También queda la lectura pública como característica exclusiva de los libros canónicos.

C. COMENTARIOS A LAS CARTAS DE PABLO

A partir de ahí, del s. III hasta nuestros días sería interminable repasar las citas del apóstol por parte de los autores cristianos. Baste decir que la única obra conocida como contraria a él son las llamadas *Pseudoclementinas*, en especial un cierto fragmento antipaulino, que pueden no ser anteriores al s. IV. Proceden de grupos ebionitas, muy posteriores al evangelio de Mateo, en el que la entrada de los gentiles en la Iglesia estaba perfectamente asumida[19].

Nos limitaremos, pues, con excepciones mínimas, a hablar de comentarios a cartas enteras, insistiendo en aquellos que transmiten auténtico conocimiento del apóstol y/o marcan un hito en la historia de la interpretación de sus cartas.

1. Patrología griega

La patrología griega estará representada en ese caso por el comentario de *Orígenes* a los Romanos, el de *Juan Crisóstomo* a todas las cartas, más las *Catenae graecorum Patrum*.

De *Orígenes* no nos ha llegado más que un comentario entero: el de Romanos, en la versión latina de Rufino, no siempre fiel. Fragmentos en griego de este comentario, así como de

[19] Cf. J. Sánchez Bosch, *Santiago, Pedro y Pablo en las Seudoclementinas*, en M. Perroni, *Patrimonium fidei. Fs. P. R. Tragan-M. Löhrer* (Roma 1997) 547-573.

otros que se han perdido, se encuentran en las *Catenae*, de que hablaremos dentro de poco. La obra se coloca en la tesitura de ver en el apóstol al gran «gnóstico», en el sentido de «profundizador» en la palabra de Dios. Por más que la falta del texto original y las posibles «correcciones» de Rufino nos privan de una fruición plena de aquel texto, no dejamos de sentir su sintonía con el mundo griego de la filosofía y de los misterios. Orígenes encuentra sin duda en los textos la sabiduría que contienen (y más de uno le ha dado la razón en nuestro siglo), aunque algunas veces, por falta de sentido histórico, encuentra más profundidad mística de la que contienen[20].

El extenso comentario de *San Juan Crisóstomo* a todas las cartas es quizás el mayor regalo que pueda darse un estudioso del apóstol: resuelve con acierto una serie de problemas filológicos (con la autoridad de uno que habla la misma lengua), pero, sobre todo, tiene la máxima sintonía espiritual con el drama histórico de Pablo, vivido en los mismos escenarios en que lo vivió el apóstol[21]. Como buen antioqueno, subraya el sentido literal y no se niega a descubrir en la vida de Pablo los problemas que no faltaron en su propia vida.

Las *Catenae graecorum Patrum*[22] son, en bastantes casos, la única fuente disponible para conocer algunos comentarios (como los de Cirilo Alejandrino, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro[23], Focio) o, como en el caso de Orígenes, para conocer fragmentos de ellos en lengua original. Su interés filológico es realmente decisivo en muchas cuestiones, por más que sería raro que de ellas saliesen grandes visiones de conjunto.

2. *Comentarios católicos latinos*

Toda la Edad Media y el Renacimiento, de donde salieron numerosos comentarios, citaba los grandes nombres de la patrología latina: Ambrosio, Jerónimo y Agustín como comentaristas

[20] Cf. F. Cocchini, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo* (Roma 1992); J. R. Sánchez-Cid, *Justicia, pecado y filiación. Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos* (Toledo 1991).

[21] Cf. S. Zincone, *Giovanni Crisostomo. Panegirici su san Paolo* (Roma 1988).

[22] Publicadas por J. A. Cramer, *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 8 vols. (Oxford 1844); los escritos paulinos aparecen en los vols. 4-7 y 8.

[23] Sobre este último, cf. A. Viciano, *«El Autor de nuestra Salvación». El Comentario de Teodoreto de Ciro a las Epístolas Paulinas* (Pamplona 1990).

de Pablo. Como segunda fuente, bastante derivada de la primera, aprovechaba la *Glossa ordinaria*, de Anselmo de Laón, más otra glosa, de *Pedro Lombardo*.

En realidad, ni Ambrosio ni Jerónimo habían escrito las obras que se les atribuían. El sustituto de Ambrosio es desconocido aún hoy: se le cita como *Ambrosiaster*; el de Jerónimo suele identificarse con el mismo *Pelagio*, el hombre que sostuvo duras luchas teológicas con San Agustín[24]. Los dos dan prueba de un gran interés por llegar a los últimos detalles del texto, aunque dentro de una visión muy «romana» del texto paulino: práctica, jurídica y un tanto racionalista, si bien ni los discípulos de Agustín encontraron en ellos herejía.

El mismo *Agustín* no nos ha dejado más que dos inicios de comentario a la Carta a los Romanos: la *Inchoata expositio* y la *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*[25]. De todos modos, la multitud de referencias al apóstol, dispersas entre sus múltiples tratados y sermones, le dan un lugar de primera fila entre los que más han influido en la comprensión de Pablo en el mundo cristiano. Su principal característica es la valentía con que afronta la paradoja, la tragedia y el misterio contenidos en los escritos paulinos, allí donde los comentaristas griegos solían encontrar soluciones tranquilizadoras.

Entre los autores medievales, como obra personal y como ventana abierta a toda la exégesis anterior, destaca *Tomás de Aquino*, con sus *In omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria*[26]. Están escritas con una gran voluntad de dejar en buen lugar todo lo que se ha escrito anteriormente, dejando aún en mejor lugar al mismo apóstol. Muchas cuestiones se dejan abiertas, pero no por falta de síntesis personal. Tiene especial interés en subdividir el texto y en mostrar la concatenación interna entre las distintas proposiciones que contiene. La síntesis es coherente y

[24] Cf. T. S. De Bruyn, *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*. Translation with Introduction and Notes (Oxford 1993).

[25] Cf. *Obras de San Agustín. XVIII: Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas* (Madrid 1959); M. G. Mara, *Agostino interprete di Paolo. Commento di alcune questioni tratte dalla Lettera ai Romani. Commento incompiuto della Lettera ai Romani* (Milán 1993).

[26] Cf. M. M. Rossi, *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino. Analisi del "Super Epistolas Sancti Pauli lectura ad Romanos"* (Roma 1991); tesis doctoral del *Angelicum*.

serena. Da, por ejemplo, una versión algo «domesticada» de las tesis agustinianas, pero no sin atender a las razones de fondo del doctor de Hipona.

Recordemos, finalmente, que toda la tradición griega y latina, con aportaciones tomadas de la modernidad y del conocimiento de la antigüedad grecorromana, se encuentra sintetizada en los extensos comentarios de *Cornelius a Lapide* (Cornelis van den Steen): *Commentaria in omnes Divi Pauli Epistolas*, que fue durante siglos obra de consulta indispensable para toda la exégesis católica.

Sin olvidar que el apóstol también tuvo comentaristas españoles, como *Toledo, Salmerón* y *Mariana*.

3. *La Reforma protestante*

La opción por *sola Scriptura*, propia de la Reforma protestante, no podía menos que dar una buena cosecha de comentarios a los escritos paulinos. Sus resultados, en la medida en que no han sido superados por el paso del tiempo, han sido incorporados por la exégesis reciente, más a nuestro alcance.

Pero siguen teniendo un gran valor, incluso para comprender la exégesis reciente, las obras de los fundadores del protestantismo[27].

Las más importantes son las dos que escribió *Lutero* sobre la Carta a los Romanos: *Die Glosse* y *Die Scholien*[28]. Están escritas *desde dentro* de la Iglesia católica, de modo que las tesis clásicamente protestantes encuentran muchas veces un cierto contrapeso pasadas unas páginas o unas líneas. De todos modos, está claro que la preocupación del autor es claramente teológica: más por lo que el texto me dice *a mí*, que por lo que les dijo a los cristianos del s. I.

Calvino, por su parte, demuestra mucha más preocupación por captar la realidad del pasado: prueba de ello es que comenta todas las cartas del apóstol, viendo en ellas un «hecho de comunicación», no extraño a las leyes de la retórica. Pero no por ello

[27] Cf. D. C. Steinmetz, *The Bible in the Sixteenth Century* (Durham 1990).

[28] Cf., respectivamente, F. Buzzi, *Martin Lutero, La lettera ai Romani (1515-1516)* (Milán 1991), y G. Pani, *Martin Lutero, Lezioni sulla lettera ai Romani II* (Génova 1992).

deja de perseguir sus propias tesis teológicas por una especie de razonamiento escolástico-cartesiano.

Cosa parecida podríamos decir de lo escrito por el gran humanista *Melanchton*.

Lo más específico de la exégesis protestante, con alguna diversidad entre los distintos autores, es, sin duda ninguna, la doctrina de la justificación. Piedra de toque de dicha doctrina es una consideración especialmente pesimista respecto de la situación pecadora en que el hombre nace e incluso respecto de la capacidad regeneradora de la gracia del bautismo: mientras el hombre está en esta tierra, la «carne» puede siempre más que «el Espíritu», y cualquiera de sus actos merece la condenación de Dios más que su aprobación (o «justificación»): esa aprobación le llega al hombre (ahora y en el Juicio final) por pura gracia mediante el camino de la fe, por la que el hombre obtiene una «imputación» de los méritos de Jesucristo. No se niega el compromiso del hombre justificado a actuar de acuerdo con la gracia recibida ni el poder del Espíritu Santo en la «santificación» del hombre; de todos modos, siempre queda en la actuación del hombre justo algo que le hace merecedor de condena y le obliga a apoyarse en la sola fe y la sola gracia[29].

El principio de la «sola gracia» debía despojar al hombre de las falsas seguridades que le daban ciertas prácticas externas sin contenido profundo. También le daba una especial sensibilidad respecto del pecado que subsiste en él, con toda la humillación que eso comporta, y respecto del drama de Cristo, hecho maldición para que nosotros pudiéramos recibir bendición. Las cartas de Pablo, con su reivindicación de la «locura» de la cruz, con su polémica contra la ley y su presentación dramática de la existencia humana, entraban de lleno en el campo de la paradoja. Lo malo es que las paradojas de un filósofo griego fueron interpretadas siempre como algo que ayuda a pensar y lleva a una comprensión más profunda; en cambio, en el caso de Pablo, acogido como Escritura por encima de toda razón y de toda tradición, sus paradojas se elevaron a categoría suprema, con peligro de volverse contra las intenciones del autor.

[29] Son los grandes temas de la antropología teológica que tratamos, desde un punto de vista exegético, en el c. XI de este volumen. El punto de vista luterano «confesional» puede verse en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gotinga 1963).

Por su parte, el principio de la «sola fe», aparte de una posible devaluación del trabajo humano (peligro que el calvinismo supo evitar mejor que el mismo catolicismo), tiende a subrayar lo individual por encima de lo social y lo subjetivo por encima de lo objetivo. Su gran riqueza será la insistencia en la opción personal por Cristo (uno no «se encuentra» dentro, sino que tiene que «entrar») y la llamada a los valores insustituibles de la conciencia. De todos modos, puede contribuir a la «atomización» del pensamiento cristiano (cada cual camina con su propia fe) y al subjetivismo total (lo importante no es que Cristo me redimiera, sino que yo lo crea así).

A esos dos se añade el principio ya mencionado de la «sola Escritura». Aliado con el humanismo imperante (piénsese en Erasmo)[30], condujo a la investigación filológica del texto griego e incluso a la búsqueda de los manuscritos más antiguos. Con ello se podían superar muchas barreras impuestas por la tradición eclesiástica anterior. De todos modos, los resultados no podían ser siempre buenos cuando, con el tiempo, se pasó de un «prescindir de» la tradición a un «ir contra» ella, mientras no se demuestre lo contrario.

Hay que observar, de todos modos, que los fundadores del protestantismo, en su realidad concreta, se encuentran mucho más cerca de la tradición secular de la Iglesia (por ejemplo, en la aceptación de los ocho primeros concilios y en un notable aprecio de los Padres de la Iglesia) que lo que los principios aquí enunciados podría hacernos suponer. Sólo la elevación de aquellos principios a la categoría de verdades filosóficas supremas hizo que la exégesis más reciente (de la que hablamos a continuación) llegara a ciertas conclusiones. De ahí que, en nuestros días, un protestantismo más *confesional* (o *evangelical*) pueda considerarse tradicional respecto de las teologías más radicales de los últimos siglos.

4. *La exégesis «actual»*

Entendemos por tal la que también podríamos llamar «crítica», «científica» o «interdisciplinar», pues trata de someter el

[30] Cf. M. G. Mara, *Erasmo da Rotterdam, Parafrasi della Lettera ai Romani* (L'Aquila 1990). Todas sus «anotaciones» en la edición crítica de A. Reeve, *Erasmus' Annotations on the New Testament* (Leiden 1990) vols. II y III.

texto bíblico a los mismos métodos de análisis a que se somete cualquier otro texto de la antigüedad. También se la ha llamado «liberal» o «racionalista», aunque muchos de sus representantes combinan satisfactoriamente el método científico con la profesión de fe. No se puede llamar «reciente», pues, en realidad, cuenta con dos siglos de existencia, pero sí «actual», pues las cuestiones que entonces se plantearon siguen siendo debatidas entre los estudiosos y el método entonces aplicado sigue considerándose válido hoy en día[31].

La ocupación fundamental de toda exégesis sigue siendo el comentario a todo un escrito, pues ninguna teoría podrá sostenerse si no es refrendada por la totalidad del texto (y, a ser posible, por todos los escritos de un mismo autor). De todos modos, a la exégesis «actual» le han venido impulsos decisivos por parte de otro tipo de obras: las «introducciones» (en que se investigan las circunstancias que dieron origen a un escrito y su entronque con otros escritos conocidos) y las «monografías», que intentan responder con método científico a un tema propuesto.

En el mundo de la exégesis paulina, la primera muestra de exégesis «actual» es la monografía de F. Schleiermacher, en la que se vindica la inautenticidad de la Primera a Timoteo, *Über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus* (Berlín 1807); por el método llamado *Literarkritik* –en realidad, una comparación de vocabulario y de estilo– deduce que aquella carta no fue escrita por el apóstol. El método no era totalmente nuevo ni siquiera en el campo de la Biblia, pues ya Orígenes lo emplea a propósito de Hebreos y Jerónimo para descubrir dos «intérpretes» en las dos Cartas de Pedro, pero se emprende ahora con gran minuciosidad y agresividad.

Al poco tiempo, «caían» las tres Cartas pastorales; así G. Böhl, *Über die Zeit der Abfassung und den paulinischen Charakter der Briefe an Timotheus und Titus* (Berlín 1829); F. Ch. Baur remacha la tesis con nuevos argumentos en su trabajo *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus* (Stuttgart 1835). Al poco tiempo edita su obra más significativa, *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart 1845); se trata de una obra sintética sobre

[31] Los primeros pasos de dicha exégesis, en cuanto a Pablo se refiere, pueden verse en A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* (Tubinga 1911).

la vida, los escritos y la doctrina del apóstol, un esquema que inspirará decenas de trabajos –incluido el presente– en los años sucesivos. Su intuición de fondo es la de no considerar los escritos del apóstol *primariamente* desde la teología (concretamente, desde la controversia teológica en torno a ciertas tesis), sino desde la historia: las cartas de Pablo son *primariamente* fruto de acontecimientos que ocurrieron y situaciones que se vivieron cuando el apóstol escribía. El punto de llegada del *Paulus* es que el apóstol sólo escribió cuatro cartas (Romanos, Primera y Segunda Corintios y Gálatas) y que en todas ellas aparece su enfrentamiento con el «petrinismo», que se infiltra en Corinto y ataca en Galacia, pero sufre los ataques de Pablo en Roma. En el fondo, no se queda tan lejos de la controversia teológica, pues Pablo es pintado con los rasgos de la Reforma, y Pedro con los –presuntos– del papado.

Su método es la llamada «crítica literaria», introducida por Schleiermacher; el autor la extiende a Primera y Segunda Tesalonicenses, Filipenses, Filemón, Colosenses y Efesios. Otra arma suya es la llamada «Tendenzkritik», según la cual es sospechoso todo aquello que responde a las «tendencias» de un autor, pues puede ser fruto de dichas tendencias. Mediante este tipo de crítica se rebaja enormemente el valor histórico de los Hechos de los Apóstoles y la misma autenticidad de muchas cartas, pues no subrayan suficientemente el enfrentamiento de Pablo con el «petrinismo». Bien es verdad que, aplicándole el método a él, alguien podría decir: «Es sospechoso, por responder a la *Tendenz* de Baur, ver enfrentamientos en todas partes».

El éxito de Baur no fue total, y de hecho Primera Tesalonicenses, Filipenses y Filemón fueron prontamente «recuperadas» para la tesis de la autenticidad, pero los planteamientos de aquel estudioso siguen determinando grandemente toda la exégesis paulina, así como la reconstrucción histórica del cristianismo primitivo.

Para aquellos que, más allá del debate confesional, quisieron plantear en el nivel histórico el enfrentamiento de Pablo con el «petrinismo», éste se entendió cada vez más como un debate entre helenismo y judaísmo: Pedro fue cada vez más judío y Pablo cada vez más griego.

Ésta es la conclusión que sacó la llamada *Escuela de la historia de las religiones*. En concreto, se vio a Pablo –y con él a todo

el cristianismo «sacramental»– muy relacionado con las religiones helenísticas de misterios. Los primeros representantes de la escuela (Wobbermin, 1896; Heitmüller, 1903) han caído en el olvido, pero siguen siendo leídas obras como las de Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[32] y Bousset, *Kyrios Christos*[33]. La escuela saca partido de la idea de Baur sobre un primer grupo de cristianos helenistas, iniciado por Esteban y trasladado luego a Antioquía[34]; añade que en aquella ciudad nació, en contacto con el paganismo, la idea de un «Cristo», que es «el Señor» y «el Espíritu» al mismo tiempo[35], totalmente ajeno al Jesús histórico.

De todos modos, la mirada al mundo helenístico no ha valido sólo para el cristianismo liberal. Con su obra sobre la «mística» de Pablo, *Die Mystik des Apostels Paulus*, (Tubinga 1930), el gran A. Schweitzer, regaló a la exégesis protestante un nuevo sentido sobre el aspecto ontológico-sacramental de la salvación, lo cual no ha dejado de tener su influencia en el mundo católico. Recuérdese, en efecto, la *Mystici corporis Christi*, de Pío XII, así como la idea de la «presencia de los misterios», según O. Casel.

Siguiendo este filón, se podrán explicar muchas cosas de Pablo, pero no todas: no dejará de salir por sus fueros el antiguo fariseo que insistirá hasta el final en su ascendencia judaica e incluso en la idea de que «Dios no ha rechazado a su pueblo» (Rom 11,1s). Como en un producto farmacéutico, unos exegetas pondrán más helenismo y otros más judaísmo en la «composición» de Pablo: pero nadie podrá negar ninguno de los dos extremos.

En línea liberal, la atención al judaísmo llevó a la llamada *escuela escatologista* a ver al apóstol totalmente polarizado en la

[32] Leipzig 1910; reeditado en Darmstadt 1956.

[33] Gotinga 1913; reeditado en 1967. Cf. *infra*, nota 35 y c. V nota 25.

[34] Cf. H. W. Neudorfer, *Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F. Ch. Baur* (Giessen 1983). Una visión moderada del tema, en E. Larsson, *Die Hellenisten und die Urgemeinde*, NTS 33 (1987) 205-225.

[35] En la obra de Bousset, el capítulo sobre Pablo (pp. 125-186) sigue al capítulo sobre la comunidad cristiano-gentil (pp. 92-125), que se supone floreciente cuando el apóstol empezó a trabajar: «Der volle Strom der neuen universalen Religionsbewegung flutete bereits, als Paulus in die Arbeit eintrat» (p. 93). En cuanto al pensamiento de Pablo, lo ve todo resumido en la frase «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17), interpretada del modo más radical.

espera de una inminente segunda venida del Señor. Además de la Primera a los Tesalonicenses, que aquí es pieza fundamental, aprovechan los enfrentamientos entre escritos señalados por Baur para delatar en muchos de ellos (Hechos y las «deuteropaulinas») la «tendencia» a encubrir el fracaso total que representó el no advenimiento de la parusía.

Ni que decir tiene que la mirada al entorno judaico ha dado otros muchos frutos en los estudios paulinos: obras como el *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*[36] han sido aprovechadas por todos los comentaristas del apóstol; junto con todo el posible material del mundo helenístico es aprovechado y ampliado por los autores del gran Diccionario de R. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*[37], donde son comentados todos los términos significativos del Nuevo Testamento. Ni que decir tiene que los descubrimientos de Qumrán no han hecho más que incitar a una búsqueda más intensa en dicha dirección[38].

Está claro, sin embargo, que, en sus versiones extremas, tanto la historia de las religiones como el escatologismo consecuente tienen la virtualidad de cerrar el paso a la fe: siguen reconociendo «valores perennes» en el cristianismo, pero se les hace difícil dar un asentimiento total y exclusivo (como exige la fe cristiana) a una religión tan parecida a las demás y que, además, ha fracasado en su primer anuncio (la parusía inminente).

De ahí la propuesta de dar una solución «dialéctica» (una especie de «armonía de los contrarios») a esa «esquizofrenia» entre la ciencia y la fe. El mismo término de «teología dialéctica» ha sido empleado por dos teólogos muy diferentes, *Barth* y *Bultmann*, que daban pesos específicos muy distintos a los extremos a conjugar.

K. Barth quiso ser hombre de su tiempo y creía en las aportaciones positivas del estudio científico de la Biblia. De todos modos, tenía claro que, en caso de conflicto, él se quedaba con la fe. Este principio lo enuncia en el prólogo de su comentario a

[36] De L. Strack y P. Billerbeck, en seis volúmenes (Múnich 1926-1969).
[37] Referencia *supra*, c. II, nota 4.
[38] Cf., en cuanto a Pablo, J. Murphy-O'Connor, *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis* (Londres 1968).

la Carta a los Romanos[39] y lo practica a lo largo de toda la obra. Hay que reconocer que, desde un punto de vista filológico y exegético, sus soluciones no son siempre acertadas. Pero consiguió dos grandes objetivos: a) devolver al estudio científico de la Biblia a los que por salvar su fe se hubieran apartado de él, y b) concienciar sobre la relevancia vital del mensaje de Pablo para los problemas del momento presente (piénsese en *Bonhoeffer* y *Niemöller* ante la crisis nazi).

Ni que decir tiene que ese difícil equilibrio era también perseguido en la Iglesia católica desde la *Providentissimus Deus*, de León XIII, aunque sus directrices no siempre se aplicaron con la debida valentía[40]. También ahí podemos citar un comentario a Romanos: el de *M. J. Lagrange*, escrito en 1914[41]. Léase también su prólogo: no se verá allí al hombre dispuesto a recitar una lección, sino a un hombre abrumado por la cantidad de problemas exegéticos que la carta presenta y consciente de la responsabilidad que le incumbe en la resolución de aquellos problemas. El resultado fue realmente satisfactorio: además de haber roto la barrera de silencio que se solía oponer a los estudiosos católicos, sus puntos de vista son considerados todavía hoy como dignos de estudio.

Volviendo al campo protestante, quisiéramos mencionar otros dos frutos de la exégesis algo más tradicional.

El primero es el *Paulus und Luther*, de P. Althaus[42]. Escrito con gran simpatía para con los dos, insiste en la diversidad de situación desde la que escribe cada uno de ellos y las distintas visiones a que les lleva esa diversidad. Luego da la razón a Pablo en su descripción del hombre sin fe y se la da a Lutero en su descripción de la vida del cristiano (el *simul iustus et peccator*)[43]. En

[39] *Der Römerbrief* (Múnich [1]1919) (trad cast.: *Carta a los Romanos* [Madrid 1998]).

[40] Cf., empezando por una época posterior, R. B. Robinson, *Roman Catholic Exegesis since Divino Afflante Spiritu* (Atlanta 1988).

[41] Véase un elogio protestante de dicha figura en C. Kourie, *Leading Lights in Twentieth Century Roman Catholic Biblical Scholarship: Marie-Joseph Lagrange (1855-1938)*, Theologica Evangelica 24 (1991) 37-43.

[42] Gütersloh 1951.

[43] La disyuntiva («Paulus oder Luther») aparece respectivamente en pp. 56-67 y 91-95. El juicio del autor es, por un lado, que «Paulus bringt zur Geltung daß auch der Sünder Geschöpf Gottes bleibt» (p. 57); por el otro, que «auch das Unwillkurliche ist Sünde» (p. 92).

cualquier caso, su impacto ha sido determinante: ha hecho desaparecer entre los exegetas el antiguo luteranismo «de libro» (mucho más luterano que Lutero, ciertamente), para llegar a versiones compatibles con la doctrina católica de la justificación.

También ha tenido impacto duradero la tesis de W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* («Romanos 7 y la conversión de Pablo»)[44]: deja claro que las contradicciones de Rom 7,14-25 no son las del cristiano como tal y ni siquiera las que el apóstol experimentó antes de su conversión; con ello obliga a replantear muchas posiciones, tanto del protestantismo tradicional como del protestantismo liberal.

Estas dos últimas aportaciones no hacen más que acentuar el eventual conflicto entre ciencia y fe para un creyente de tradición luterana. Junto con la historia de las religiones y el escatologismo, empujan a *R. Bultmann* a buscar la solución del conflicto en una dimensión totalmente nueva: la de «lo existencial».

Bultmann se siente perfectamente cómodo con las opiniones más atrevidas (algunas muy discutibles) respecto de los orígenes del cristianismo; llega a decir, en general, que todo aquello que la ciencia no pueda demostrar es simplemente «mito». Pero, para él, eso no tiene nada que ver con la fe, sencillamente porque ésta no se coloca en un nivel de afirmación intelectual, sino que es una adhesión existencial que no termina en un «objeto en sí» (supongamos: un Jesús realmente existente), sino en el objeto en cuanto expresado por el kerigma[45].

Después de haberlas expresado en varios artículos (entre otros, varias entradas del TWNT), sintetiza sus ideas, respecto de Pablo, en la parte correspondiente de su *Teología del Nuevo Testamento*[46]. En el fondo, la teología de Pablo sería una teología de la fe: el pecado es la cerrazón en sí mismo, propia del que no tiene fe; la salvación es la constante salida de sí mismo, propia de la fe; Cristo (y, como portadora de Cristo, la Iglesia) es necesario sencillamente porque el hombre tiene que encontrar *fuera*

[44] Leipzig 1929.

[45] Cf. J. M. Millás, *La concepción paulina de la fe y la existencia cristiana según la interpretación de Rudolf Bultmann*, Estudios Eclesiásticos 65 (1990) 193-214; añádase G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis* (Essen 1963).

[46] Referencia *supra*, c. I, nota 2.

de sí mismo el camino que le lleva a la salvación; la escatología se ha realizado *ya* en la misma muerte de Cristo, que el kerigma interpreta como resurrección.

Muchos años más tarde, Bultmann escribió un comentario a la Segunda a los Corintios[47] que, siendo bueno, es leído como uno más. El impacto ha venido de los escritos anteriores y ese impacto ha sido grande en varias generaciones de exegetas, aunque muchos discípulos de Bultmann han seguido estudiando los temas y corrigiendo al maestro en lo que hiciera falta, mientras que, sobre todo en países menos desarrollados, aparecía una especie de «bultmanismo» dogmático que se sentía feliz por todo lo que Bultmann había destruido.

Aunque colocado en otro nivel, el paso de Bultmann ha tenido, para los que estaban orientados en línea liberal, consecuencias similares a las de Barth: a) que las cartas auténticas de Pablo son (algunos añadirán: «por lo menos») siete: Romanos, Primera y Segunda Corintios, Gálatas, Primera Tesalonicenses, Filipenses y Filemóm; b) que, por moderno que se sea, hay que seguir hablando de «pecado», «fe», «salvación», «escatología»; c) que la fe en Cristo es algo único, que no se puede intercambiar con ninguna religión del mundo. Sin negar que, para otros, Bultmann puede significar el paso de una fe «que se toca con las manos» a otra fe compatible con cualquier radicalismo histórico, precisamente porque se coloca «en otra dimensión».

Los nuevos impulsos que ha recibido la exégesis paulina después de Bultmann pueden reducirse a dos grandes capítulos: lingüística y sociología.

En lingüística, las aportaciones pueden expresarse en el lenguaje de *Saussure*: no confundir *langue* (código de signos aceptado tanto por el que habla como con su interlocutor) con *parole* (uso concreto de la lengua en orden a comunicar algo), ni *paradigma* (norma preexistente) con *sintagma* (resultado de la composición de términos), así como en buscar la *sincronía* (el sentido de una palabra o un texto *en el presente*) antes que la *diacronía* (la etimología o la historia anterior de un texto).

Los problemas de la semántica de la palabra fueron expresados con especial claridad por J. Barr en *Semantics of Biblical*

[47] *Der zweite Korintherbrief* (Gotinga 1976).

Language (Oxford 1961). Desde siempre, viene a decir, los exegetas han hecho observaciones de altísimo valor lingüístico, pero la ciencia lingüística les valdrá para afinar sus métodos. Es importante, por ejemplo, que no se dé valor de afirmación teológica (= *parole*) a lo que son simples fenómenos lingüísticos (= *langue*) y no se dé como «sentido bíblico» (= *langue*) de una palabra todo aquello que se ha dicho por medio de ella (= *parole*). En cambio, si todo eso se ha tenido en cuenta, se podrá descubrir un auténtico «sentido bíblico» (= *langue*) de muchas palabras: es decir, se podrá determinar el «cambio semántico» por el que han pasado a formar parte de un «idiolecto» de los grupos cristianos (o paulinos). También previene contra el uso exegético de las etimologías, pues éstas ya no forman parte de una lengua (que es *sincronía*), sino de su historia (*diacronía*).

También la lingüística del texto ha hecho sus progresos en exégesis: sobre todo la *sintaxis*, en el sentido de sintaxis total. A veces, entre los exegetas había más preocupación por la prehistoria de un texto (también aquí se habla de *diacronía*) que por su realidad presente (*sincronía*). Ese tipo de consideraciones llevó, sin renunciar a los logros obtenidos, a insistir más en la «historia de la redacción» (*Redaktionsgeschichte*) que en la «crítica de las fuentes» (mal llamada *Literarkritik*) o en la de las «formas» literarias (*Formgeschichte*). Ese peligro se presentaba menos para los estudiosos de Pablo, que tienen ante los ojos a un autor de carne y hueso, aunque algo se pueda investigar sobre la prehistoria de ciertos textos[48]. Tampoco ha hecho tanta presa la idea (sostenida por algunos lingüistas) de que los textos deben ser estudiados *en sí mismos*, prescindiendo de que alguien los ha escrito. En el caso del apóstol, está demasiado claro que los escribió una persona pensando que otras personas los leerían.

También por influencia de los lingüistas ha crecido enormemente la preocupación por la estructura de cada escrito, en contra del simple comentario versículo por versículo. En este sentido, fue modélica la obra de *A. Vanhoye* sobre la estructura literaria de la Carta a los Hebreos[49]. Como una cierta especialización en esta línea se ha procurado ver la consonancia entre los escritos de Pablo y los esquemas de la retórica grecolatina. Ini-

[48] Véase *supra*, c. II 8.

[49] *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (París 1963).

ciada en el comentario de *H. D. Betz* a Gálatas[50], esta orientación ha dado buenos frutos, aunque dista de encontrar unanimidades.

Bajo el término *sociología* se ha entendido a veces la preocupación por los problemas de la sociedad, preocupación que el apóstol no siempre pone en primer plano. Este interés, indudable en muchas obras de divulgación, ha sido importante para un exegeta de primera línea, *F. Käsemann*[51], y no deja de aflorar en otros escritos (por ejemplo, el comentario de *Wilckens* a la misma carta)[52].

Pero sociología en sentido estricto es algo muy distinto. Es una ciencia positiva que parte del estudio de cientos o miles de casos (la llamada *sociología de campo*) para descubrir las leyes no escritas del comportamiento humano en sociedad. En el caso de las comunidades paulinas (y mucho más en el del llamado «movimiento de Jesús»), es difícil llegar a ninguna clase de certeza sociológica. De todos modos, la experiencia sociológica acumulada sirve para plantear cierto tipo de cuestiones, para ver con otros ojos las datos recogidos aquí y allá y para formular hipótesis inspiradas en otros casos.

Tanto por parte de *G. Theißen*[53], como de *W. A. Meeks*[54], como de *B. V. Holmberg*[55], el planteamiento sociológico ha dado resultados auténticamente iluminadores. En el caso, por ejemplo, de *F. Watson*[56], en que, a la luz de una hipótesis, intenta reducir todo el pensamiento del apóstol a una simple «racionalización» improvisada de su intento político, se dirá más bien

[50] *Galatians* (Filadelfia 1979; ed. alemana, Múnich 1988).

[51] Cf. *Der Ruf der Freiheit* (Tubinga 1981); varios artículos reunidos como *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1981); *Paulinische Perspektiven* (Tubinga 1969).

[52] (Zúrich 1982; trad. cast.: *La carta a los Romanos* [Salamanca 1989-1992]).

[53] Cf. G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985).

[54] Cf. W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos* (Salamanca 1988); *El mundo de los primeros cristianos* (Bilbao 1992).

[55] *Paul and Power* (Lund 1978); *Historia social del cristianismo primitivo* (Córdoba 1995). Añadamos la reciente obra conjunta de J. S. Kloppenborg, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres 1996), esp. W. O. McCready, *Ekklêsia and Voluntary Associations*, pp. 59-73; W. Cotter, *The Collegia and Roman Law*, pp. 74-89.

[56] *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach* (Cambridge 1989).

que la confianza en el método ha ido demasiado lejos. El aspecto sociológico ha sido cultivado de forma directa en el País Vasco y ha dado como frutos obras de R. Aguirre[57], J. A. Ubieta[58] y J. de Goitia[59].

Por lo demás, el lector de lengua española ha tenido acceso a la traducción de muchas obras fundamentales en el campo de la exégesis y no deja de tener una producción propia apreciable, de la que pueden ser exponente las monografías que iremos citando aquí y allá.

Bibliografía para el trabajo personal

La comparación de los escritos paulinos con otros escritos semejantes (paralelos antiguos o comentarios posteriores) es un tema sobre el que difícilmente se podrá dogmatizar (la afirmación de si se demuestra o no se demuestra dependencia literaria). Pero se puede trabajar en él con fruto, ya que nos ayuda a captar los matices diferenciales entre los distintos escritos y las distintas épocas.

El «descubrimiento de paralelos» suele partir de unas *Concordancias* (listas de los distintos lugares en que sale cada palabra), relativamente asequibles para el Nuevo Testamento[60], pero menos para otros textos. Pueden utilizarse para comparar el uso de términos fundamentales (como «fe», «esperanza», «caridad») en Pablo y en otros escritos (por ejemplo, los evangelios) y buscar cuáles son los más paralelos.

Sin necesidad de descubrir personalmente el paralelo, se pueden verificar los apuntados (en los márgenes o a pie de página) en las distintas ediciones de cada escrito y encontrarles semejanzas y diferencias en el texto y en el contexto. En el texto, ver si se trata de una cita literal, una cita modificada, una clara alusión (coincidente en palabra o en concepto) o bien de una idea propia de uno recogida por el otro. En cuanto al contexto, ver si responden a situaciones o preocupaciones semejantes o aplican a cierto tipo de casos lo que se ha dicho para otros.

Incluso en un comentario propiamente dicho (por ejemplo, el de Orígenes a Romanos) se puede observar qué comentan y qué no

[57] *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (Bilbao 1987); *La Iglesia de Antioquía de Siria* (Bilbao 1988), *La Iglesia de Jerusalén* (Bilbao 1989).

[58] *La Iglesia de Tesalónica* (Bilbao 1988).

[59] *La Iglesia de Roma* (Bilbao 1988).

[60] W. F. Moulton / A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (Edimburgo 1980); K. y B. Aland, *Computer Konkordanz zum Neuen Testament* (Berlín 1980).

comentan, cómo traducen ciertos términos difíciles y si captan la situación original del texto.

Quien no disponga de ediciones mayores como el *Corpus christianorum* o la *Patrologia graeca* y la *Patrologia latina* de Migne (París), encontrará ediciones más asequibles, muchas de las cuales contienen el texto original. Como más próximas a nuestro tema, recomendaríamos D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos* (Madrid 1993); íd., *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954); *Obras de San Agustín XVIII. Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas* (Madrid 1959). A quien pueda hacerse con ellas, recomendaríamos las obras de Tertuliano y los comentarios a los Romanos de Orígenes, Santo Tomás y Lutero.

En cuanto a autores más modernos, como Lagrange, Barth, Bultmann, etc., vale la pena haber leído alguna obra de ellos y «trabajarla» en algún punto concreto: cómo razonan sus posiciones y en qué coincidimos con –o nos apartamos de– ellos. De modo especial puede interesar la obra de un clásico protestante español, J. de Valdés, *La Epístola de San Pablo a los Romanos y la 1 de los Corintios* (Barcelona 1981).

Parte segunda
LA CORRESPONDENCIA TESALONICENSE

Como anunciábamos al final del capítulo 2, esta II parte de la obra incluirá tanto la Primera como la Segunda a los Tesalonicenses: por lo mucho que las dos cartas tienen en común y porque la cuestión de la autenticidad de la Segunda se decide por la comparación entre ambas. Con ello aplicamos nuestro criterio de no dar por cerradas las cuestiones abiertas y de estudiar cada escrito a la luz de aquellos que más ayudan a comprenderlo.

Entre los dos capítulos dedicados a dichas cartas, insertamos uno especial, dedicado a la catequesis primitiva, tomando Primera Tesalonicenses como punto de llegada de una serie de tradiciones anteriores. La carta se prestará especialmente a dicho trabajo por ser el primer escrito que poseemos del Nuevo Testamento, y por estar escrito –entendemos– sin una especial voluntad de «hacer teología», sino simplemente de transmitir una catequesis, con lo cual viene a ser una *ventana abierta* a la catequesis de los primeros decenios cristianos. Con peligro de ser injustos, no concedemos el mismo honor a Segunda Tesalonicenses, sencillamente porque su autenticidad no es unánimemente reconocida por los entendidos; por eso, si mezcláramos la aportación de las dos cartas, nuestra argumentación quedaría comprometida a los ojos de quienes ven en la segunda un escrito no paulino.

Los capítulos dedicados a cada carta tendrán todos la misma estructura:

A. LOS DATOS DEL PROBLEMA, en que se tratarán los temas propios de la introducción a un escrito no especialmente sujetos a discusión. Comprenderá normalmente los siguientes apartados:

1. Comunidad(es) destinataria(s) y su evangelización por parte del apóstol.

2. Ocasión de la carta: lugar y tiempo de su composición.

3. Estilo y vocabulario.

4. Grandes divisiones.

B. LECTURA DE LA CARTA. Ahí nos extenderemos más de lo que es normal en una introducción, pasando de las grandes divisiones a las menores, con una especial atención al *hilo conductor* de la argumentación. Con ello intentaremos situar cada período del discurso (para entendernos: cada punto y aparte) en el interior de la carta; pero, dentro del período, atenderemos más al significado que a los significantes, saltando algunas repeticiones o circunstancias sobrantes, para que con ello resalten más los términos realmente significativos y la conexión de cada parte con el conjunto.

C. CUESTIONES ABIERTAS. Respecto de las cartas indudablemente paulinas, la tradición exegética nos brinda cuestiones en torno a la unidad e integridad de varios escritos (clásicamente, Segunda Corintios), al momento en que fueron compuestos (clásicamente, Filipenses y Filemón), a los adversarios que tienen que afrontar (clásicamente, Gálatas, Primera y Segunda Corintios) o a los auténticos destinatarios (clásicamente, Gálatas). Para las cartas que no pertenecen a las siete «indudables», la gran «cuestión abierta» es la de la autenticidad y/o la mayor o menor «paulinidad» del escrito. Tratamos unas cuestiones y otras después de haber «leído» la carta, no sólo por no confundir a quien renuncie a ese tipo de discusiones, sino también porque muchos problemas se resuelven a la luz de lo que dice la carta. Los aspectos doctrinales, en su nivel catequético, son especialmente recogidos en el c. V, a propósito de la Primera Tesalonicenses. Algunas de las aportaciones más específicas de la teología del apóstol serán especialmente recogidas en el c. XI, a la luz de las grandes cartas (Primera y Segunda Corintios, Gálatas, Romanos, y, por asimilación, Filipenses y Filemón). La aportación propia de las cartas restantes aparecerá ya sea a través de la «Lectura del texto» ya sea a través de las «Cuestiones abiertas» en los respectivos capítulos de las dos últimas partes.

Capítulo IV
LA PRIMERA A LOS TESALONICENSES

A. LOS DATOS DEL PROBLEMA

1. Comunidad destinataria

Tesalónica es una ciudad de Macedonia, capital de uno de los cuatro distritos de la provincia romana del mismo nombre, unida a Roma por la Vía Egnacia, que conducía a la costa adriática, frente a Brindisi, es decir, enlazando con el final de la Vía Apia [1]. En griego moderno se ha vuelto a adoptar el nombre antiguo de Tesalónica; la designación «Salónica» se considera un vulgarismo. La importancia de la ciudad se debe a su posición en el valle del Axios (o Vadar), que abre una ruta entre el Mediterráneo y el Danubio. En tiempos de Pablo tenía allí su sede el gobernador romano, pero se mantenían al máximo las apariencias de *polis* libre, con sus «politarcas» (Hch 17,6.8) autóctonos, los cuales, por otra parte, tenían que velar por que se mantuviese la autoridad del emperador contra cualquier brote de auténtica independencia; se tenían que alarmar, por tanto, si se les hablaba de alguien que «actúa contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey», v. 7.

En una *polis* normal existía, con todo derecho, la sinagoga como «etnarquía» de los judíos: con culto, escuela y tribunal. Según Hch 17,2, Pablo comienza el anuncio del evangelio en la sinagoga, «tal como acostumbraba a hacer». Esa «costumbre» de Pablo era imprescindible en los lugares donde el evangelio no había sido predicado: no sólo por la convicción teológica de que la prioridad de la salvación correspondía a Israel (cf. Rom 1,16; 2,9s; Hch 3,26; 13,46),

[1] Cf W. E Elliger, *Paulus* 78-114

sino también por la necesidad práctica de poder contar en las comunidades con elementos maduros, formados desde la infancia en el monoteísmo, la moral de los diez mandamientos y las tradiciones narrativas (llenas de sentido) del Antiguo Testamento.

Pablo llegó allí, después de haber evangelizado Filipos, pasando por Anfípolis (Heb 17,1-10). Dos de sus futuros compañeros, Aristarco y Segundo, procedían de Tesalónica (Heb 20,4).

La evangelización de Tesalónica está marcada por las torturas y humillaciones que Pablo y sus compañeros habían sufrido por mano militar en Filipos, las cuales les daban mayores fuerzas (¡la cruz de Cristo!) para llevar adelante su predicación «entre frecuentes luchas» (1 Tes 2,2)[2].

Según Hch 17,2, Pablo predicó tres sábados seguidos en la sinagoga. Eso no significa que sólo estuvo tres semanas en Tesalónica. Después contó con otro lugar de reunión, siempre necesario para celebrar el bautismo y la eucaristía: probablemente, la casa de Jasón, donde irán a buscarlo los judíos cuando lo quieran apresar (v. 5).

Parece que en Tesalónica Pablo no sufrió persecución: según Hch 17,6, los perseguidores no encontraron a Pablo, sino que «prendieron a Jasón y algunos hermanos» y luego los soltaron a cambio de una «buena cantidad» (v. 9). Por otra parte, en 1 Tes 2,14 Pablo no se incluye a sí mismo cuando habla de las persecuciones que sufrieron los tesalonicenses.

En cuanto a la actividad del apóstol en aquella ciudad, la Primera a los Tesalonicenses nos la presenta como el trabajo paciente de uno que construye una catedral piedra a piedra:

> Nos mostramos amables con vosotros, como una madre que cuida con cariño a sus hijitos. Con todo anhelo, estábamos decididos a entregaros, no sólo el evangelio de Dios, sino también la propia vida, pues tanto os queríamos... Como un padre a los propios hijos, exhortábamos y animábamos a cada uno de vosotros, y os conjurábamos a que vivierais de manera digna de Dios... (1 Tes 2,7s.11s).

Por eso entendemos que, como mínimo, Pablo debió de quedarse medio año en Tesalónica, precisamente porque este

[2] Cf. J. A. Ubieta, *La Iglesia de Tesalónica*; NAT 121-136, esp. 131-134, sobre la composición de la comunidad.

trabajo no se realiza en una semana ni en un mes. Les tenía que anunciar el evangelio y, a los convertidos, los tenía que instruir sobre el nuevo tipo de vida que representaba la profesión cristiana. Con la paciencia y el afecto de una madre y con la precisión técnica de un padre que quiere transmitir a *cada uno* de sus hijos todo lo que él ha aprendido durante la vida. Es decir, que Pablo no piensa sólo en «el mensaje» (o «el Reino» o «la Iglesia»), sino que ve unos seres humanos concretos, cada uno con problemas distintos, y no sólo mientras los tiene delante, sino también cuando los recuerda desde lejos (cf. 2 Cor 11,28s).

Además, en 1 Tes 2,9 hay un detalle que exige que Pablo permaneciese algún tiempo en Tesalónica: dice que se puso a trabajar. Lógicamente, si su estancia hubiese sido de pocas semanas, no habría buscado, ni encontrado, trabajo. Por parte de Pablo, en aquella decisión había algo más que la delicadeza personal de «no ser una carga»: trabajaba para poderles entregar un «evangelio gratuito» (1 Cor 9,16; cf. vv. 1-18), un «don de Dios» que lo fuese hasta las últimas consecuencias (2 Cor 11,7; cf. vv. 9-11).

Era ciertamente humillante, según las categorías de la época, no presentarse como sabio que hace «honrar» (nosotros también hablamos de «honorarios») la propia sabiduría. Pero quería distinguirse totalmente de los filósofos ambulantes de su tiempo, que se entregaban a la adulación con tal de tener más oyentes y, si no difundían el engaño, se dejaban arrastrar por intenciones malsanas: la codicia y la vanagloria (cf. 1 Tes 2,3-6).

Debemos rebajar algo lo de que trabajaba manualmente «noche y día» (1 Tes 2,9): «noche y día» puede significar «intensamente». Podemos imaginar que trabajaba de día, cuando se pueden fabricar tiendas al aire libre; las noches, desde el atardecer, las debió de dedicar a instruir a su gente (vv. 7s.11s) o a hablar con gente que había convocado durante el día (porque algo hablaría mientras trabajaba). La predicación a campo abierto, en las sinagogas o por las plazas, debió de quedar para los sábados o las fiestas civiles de la ciudad donde se encontraba.

2. *Ocasión de la carta*

Poco después de la marcha de Pablo, los cristianos de Tesalónica fueron objeto de una persecución provocada por sus propios connacionales, parecida a la que habían sufrido los cristianos de Judea (1 Tes 2,14). Pablo, desde Atenas, les envía al hombre de

más confianza, Timoteo (3,2). Cuando éste vuelve (v. 6), el apóstol les manda nuestra carta, la primera de las que poseemos[3].

Timoteo, además de las buenas noticias (1 Tes 3,6), le debió de traer una consulta sobre problemas que habían surgido en la comunidad. En 4,15 y 5,1 los afronta diciendo: «En lo que se refiere a...», como si respondiese a consultas que le han hecho. Las preguntas serían: ¿qué pasará con los que han muerto? (4,13-18) y ¿cuándo será la parusía? (5,1-11)[4].

En cuanto a los que han muerto (v. 13), Pablo dice que no se tienen que entristecer por ellos, ya que los que sobrevivan no tendrán ningún privilegio respecto de los muertos anteriormente, los cuales resucitarán primero (vv. 14-16). En el contexto de esta respuesta, casi sin darse cuenta de ello, Pablo se coloca, y coloca a la comunidad, entre los «supervivientes» (vv. 15.17). Pero esa suposición, que tantos problemas ha creado, no forma parte ni de la pregunta («sobre los que han muerto») ni de la respuesta («no quedarán atrás»).

La pregunta directa sobre cuándo será la parusía se plantea en 5,1-11. La respuesta es: «No lo podemos saber» (5,2; cf. Mt 24,36). La comunidad ya la conocía (v. 1), pero resultaba importante repetirla a aquellos que se inquietaban por las muertes.

Aparte de esa inquietud, que representa un elemento nuevo, el tema de la parusía se repite por toda la carta (2,19; 3,13; 5,23), con la idea de que tendremos que presentarnos «ante» el Señor (2,19) o ante el Padre (1,3; 3,13), pero no con perspectivas de terror, sino de esperanza (1,3; 2,19; 5,8).

En la vida personal de Pablo, esta carta también debió de representar un hito importante. Además del trabajo manual, la sinagoga, las plazas, la formación de nuevos compañeros de viaje, distintos tipos de reuniones y las conversaciones indivi-

[3] Entre los comentarios a la carta, seguimos dando el número uno a B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens* (París 1956). Después de él, consideramos máximo especialista en la carta a R. F. Collins, *The Birth of the New Testament* (Nueva York 1993), importante para conocer las aportaciones posteriores. Siguen los comentarios de F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians* (Waco 1982), I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians* (Grand Rapids 1983), F. Laub, *1. und 2. Thessalonicherbrief* (Würzburg 1985), R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence* (Filadelfia 1986), T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessaloniker* (Neukirchen 1986) y P. Iavino, *La prima lettera ai Tessalonicesi* (Bolonia 1992).

[4] Sobre el tema *infra*, c. V 6.

duales, ahora tendrá el escritorio, cosa que no le debió de entusiasmar desde el principio. En 4,9 y 5,1, dice: «No hace falta que os escriba». Es posible que, con la carta empezada, hubiera dicho: «¿De veras que hace falta?».

Poco habría escrito hasta la fecha, pero sabía hablar y tenía un buen instinto retórico (le fallaba, como decíamos, «la arquitectura», porque quería decir demasiadas cosas a la vez): pensó que así se haría presente de algún modo entre aquellos que tenía lejos (2,17; 3,10), y se decidió. Para suerte nuestra.

Y eso no es todo: siempre había dado un sello propio a todo lo que decía, pero todos los grandes temas le habían sido dados: en la revelación de Damasco o en las catequesis subsiguientes. Aquí, en cambio, hace un auténtico ejercicio de deducción teológica: «Si..., entonces...», para concluir, en este caso, cosas sabidas por cualquier judío (la resurrección de la carne), pero para concluirlas desde Cristo, por un camino totalmente nuevo.

Y éste era otro motivo para ponerse a escribir.

El momento de la composición de la carta viene determinado por la secuencia: marcha relativamente reciente de Pablo (2,17: *pros kairon ôras*; literalmente: «por el tiempo de una hora»), intentos de visita (v. 18: «una y dos veces»), envío de Timoteo, «no pudiendo resistir» (3,1s) y la vuelta de Timoteo «hace poco» (v. 6). Traduciendo eso a cronología relativa nos da, por lo menos, unos meses; muy difícilmente un año o más de un año.

Sabemos, además, que el apóstol estaba en Atenas cuando envió a Timoteo (3,1). De todos modos, como lugar de origen de la carta se acostumbra a citar Corinto, es decir, la etapa inmediatamente posterior. La cosa es lógica si entendemos que Timoteo no fue a Tesalónica sólo para una visita corta. Por eso, probablemente, Primera Tesalonicenses habla (1,7s) de «Acaya», y no simplemente de Atenas. La hipótesis concuerda con la noticia de Hch 18,5: «Cuando Timoteo y Silas llegaron de Macedonia...» a Corinto.

A pesar de todo, queda una cuestión abierta: la de si hay una estancia de Pablo en Filipos, Tesalónica y Corinto en los mismos inicios de su labor apostólica, en los primeros años cuarenta. La trataremos al final del capítulo, pero digamos desde ahora que la hipótesis, relativamente reciente, no cuenta con muchos seguidores.

En la hipótesis «normal» (la que nos sugiere Hechos), nos situamos en la época del proconsulado de Galión en Acaya o en un momento poco anterior. Es decir, entre los años 50 y 52.

3. *Estilo y vocabulario*

Como decíamos, todas las cartas de Pablo están escritas en griego popular *koiné*. Nuestra carta en particular se coloca estilísticamente por debajo de otras y tiende a subrayar una proximidad casi familiar; nótese por ejemplo el uso desproporcionado (19 veces) de la designación «hermanos». Sin embargo, no por ello deja Pablo de ser una persona que conoce el valor de cada palabra y sabe encontrar una palabra precisa cuando la necesita para expresar un concepto. Puede afirmarse que el apóstol se coloca, en el fondo y en la forma, a la altura de los Setenta, es decir, de los traductores griegos del Antiguo Testamento: nada pomposos ni rebuscados, pero también capaces de encontrar una palabra precisa cuando el tema lo requiere.

Incluso en comparación con otras cartas, el apóstol es especialmente consciente de que está hablando directamente a convertidos del paganismo (1 Tes 1,9). Por eso la influencia semita es enormemente limitada: Primera Tesalonicenses no emplea siquiera el término «nombre», tan denso de significado en la tradición semítica. De todos modos, no faltarán usos del vocabulario y giros cargados de sentido por la tradición judía y cristiana[5]. Pero, en conjunto, debemos hablar más de un lenguaje popular que de un lenguaje específicamente semítico.

El vocabulario de Primera Tesalonicenses está compuesto de 366 palabras, con sólo 4 nombres propios de persona (Pablo, Silvano, Timoteo y Jesús) y 4 nombres geográficos (Tesalonicenses, Macedonia, Acaya y Filipos); contiene 21 *hápax* del NT (palabras que se usan una sola vez en él) y 36 que podríamos llamar «hápax paulinos», es decir, palabras que no vuelven a salir en las siete cartas indudables de Pablo. Con este vocabulario, el autor compone una obra de 1.472 palabras, lo cual da una proporción media de vocabulario, habida cuenta de la longitud, semejante al resto de cartas paulinas (1.472 : 366 = 4,02).

Los hápax pueden darnos idea de las coordenadas lexicales del autor. Cuentan como tales compuestos o derivados de otras palabras que figuran en el NT; algunos aparecen en los Setenta: *amemptos* («intachable»), *anamenein* («esperar»), *ataktos* («inquieto»), *ekdiôkein* («perseguir»), *exêkheisthai* («resonar»), *keleusma* («convocatoria»), *enorkizein* («conminar»), *oligopsykhos* («desanimado»), *osiôs* («piadosamente»), *perileipesthai* («sobrevivir»), *trofos* («nodriza», «madre»),

[5] B. Rigaux, *Vocabulaire chrétien antérieur à la première Épître aux Thessaloniciens*, Sacra Pagina 2 (1959) 380-389.

yperbainein («abusar»); otros, no: *theodidaktos* («enseñado por Dios»), *kolakia* («adulación»), *olotelês* («perfecto»), *symfyletês* («conciudadano»), *uperekperissôs* («sobreabundantemente»). Entre las formas simples, no contiene más que una (*sainein*, «turbarse»), en perfecto griego, que falta en los Setenta, y otra, desconocida en griego profano (*omeiresthai*, «desear»), que no falta en los Setenta.

En cuanto a la presencia de semitismos propiamente dichos, sólo encontramos el término *Satanás*, que figura en ambas cartas; quizás la expresión *trompeta de Dios* (1 Tes 4,16), en sentido de «trompeta grande» (cf. Mt 24,31). Ello no equivale a decir que el lenguaje de ambas cartas sea *simplemente* griego: hay multitud de palabras cuyo sentido, preparado a veces por el que le dieron los Setenta, resulta propio del lenguaje cristiano. Entre ellas podemos citar: *agapan, agapê* («amar», «amor»), *aggelos* («ángel»), *agiazein, agiasmos, agios, agiôsynê* («santificar», «santidad», «santo»), *adelfos* («hermano»), *akatharsia* («impureza»), *apostolos* («apóstol»), *dikaiôs* («justamente»), *diôkein* («perseguir»), *dokimazein* («examinar»), *doxa* («gloria»), *douleuein* («servir»), *dynamis* («poder»), *egeirein* («resucitar»), *ethnos* («nación», «gentiles»), *ekklêsia* («iglesia»), *eklogê* («elección»), *euaggelizein, euaggelion* («evangelio»), *eukharistia* («acción de gracias»), *êmera* («día»), *thelêma* («voluntad»), *thlipsis* («tribulación»), *kairos* («tiempo»), *kalein* («llamar»), *kaukhêsis* («motivo de gloria»), *kêryssein* («anunciar»), *kopian* («trabajar duro»), *Kyrios* («Señor»), *lalein* («proclamar»), *logos* («palabra»), *mellein* («haber de»), *orgê* («ira», «castigo»), *ouranos* («cielo»), *parakalein, paraklêsis* («exhortar», «exhortación»), *parousia* («venida»), *patêr* («padre»), *peripatein* («caminar»), *pisteuein, pistis, pistos* («creer», «fe», «fiel»), *profêteia, profêtês* («profecía», «profeta»), *skotos* («tiniebla»), *synergos* («colaborador»), *sôzein, sôtêria* («salvar», «salvación»), *teknon* («hijo» –un discípulo–), *typos* («modelo»), *Yios* («Hijo» –de Dios–), *filadelfia* («amor fraterno»), *ypomonê* («resistencia»), *fobos* («temor» –de Dios–), *fôs* («luz»), *kharis* («gracia»), *Khristos* («el Ungido», «Cristo»), *ôra* («hora»).

Con ello hemos citado términos que se encuentran en varias cartas indudables. Para comprender la variabilidad del lenguaje del apóstol, conviene también fijarse en lo que hemos llamado «hápax paulinos»: términos que no volverán a salir en las otras seis cartas indudables (si bien salen en otros lugares del Nuevo Testamento, dando idea de su unidad). Algunos de ellos cuentan también con una fuerte carga religiosa. Citamos algunos, *aifnidios* («repentino»), *alêthinos, alêthôs* («verdadero», «verdaderamente»), *apantêsis* («encuentro»), *arkhaggelos* («arcángel»), *diamartyresthai* («proclamar solemnemente»), *kateuthynein* («dirigir», «enderezar»), *paraggelia* («encargo», «tradición»), *parrêsiazesthai* («tener valentía»), *peripoiêsis* («adquisición»), *plêroforia* («plenitud»).

4. *Grandes divisiones*

No hay duda sobre el carácter a primera vista epistolar de Primera Tesalonicenses. Está dirigida «a la iglesia de los tesalonicenses», empieza con un *saludo* («Fulano a Zutano, saluda») ampliado y termina con saludos de despedida (1 Tes 5,26), enmarcados en bendiciones (5,23s.28). Como es propio de toda carta, al título de cabecera sigue una cierta *captación de benevolencia* que, en el caso de Pablo, toma la forma de acción de gracias a Dios por los progresos que ha habido en aquella comunidad. En el cuerpo de la carta, como es propio de una carta pastoral y constante en las cartas de Pablo, encontramos secciones narrativas, doctrinales y exhortativas. Precisamente porque narración, instrucción y exhortación suelen encontrarse en dicho orden, resulta fácil reconocer en las cartas paulinas el esquema *exordio, narración, argumentación, peroración,* propio del discurso latino.

Es peculiar en nuestra carta que la acción de gracias se dé dos veces (respectivamente, 1 Tes 1,2 y 2,13). Consideramos como narrativos, además de las acciones de gracias citadas, los fragmentos 2,1-12 y 2,17-3,10, sobre el estado de la comunidad; tienen carácter claramente doctrinal los distintos anuncios sobre la venida del Señor (4,13-5,11), pero también un fragmento anterior (4,9-12); la exhortación la encontramos especialmente en la sección final (5,12-22), pero también en un fragmento anterior (4,1-8). Además del final-final (5,23-28), daríamos un cierto carácter de «final» al fragmento 3,11-13.

Sobre esta base, podemos enumerar los distintos «cuerpos» de que se compone la carta. Dividiríamos Primera Tesalonicenses en:

1. Encabezamiento (1,1)
2. Primer exordio (1,2-10)
3. Primera narración (2,1-12)
4. Segundo exordio (2,13-16)
5. Segunda narración (2,17-3,10)
6. Primer final epistolar (3,11-13)
7. Primera exhortación (4,1-8)
8. Primera instrucción (4,9-12)
9. Segunda instrucción (4,13-18)
10. Tercera instrucción (5,1-10)
11. Segunda exhortación (5,12-22)
12. Segundo final epistolar (5,23-28).

De todo ello se puede entresacar una cierta estructura global, diciendo que la carta consta de una primera parte, eminentemente narrativa, que termina solemnemente en 3,13, junto a una segunda parte, más argumentativa, en la que la instrucción se entremezcla con la exhortación.

B. LECTURA DE LA CARTA

Las ulteriores subdivisiones irán apareciendo en una especie de lectura cursiva de la carta, especialmente atenta a la concatenación entre las distintas frases, más que a resolver los problemas de contenido.

Los números se referirán, evidentemente, a las divisiones ya establecidas.

1. Encabezamiento (1,1)

En el saludo inicial no añade ningún título propio y asocia a los compañeros Silvano y Timoteo (cf. 2 Cor 1,19). Califica a los destinatarios como «iglesia *en* Dios Padre y el Señor Jesucristo», modificando lo de «iglesia *de* Dios *en* Cristo Jesús» (2,14). «Gracia y paz»: da contenido cristiano a un saludo griego (*kharis* por *khairete*) y le añade el saludo hebreo (*paz*).

2. Primer exordio: La realidad de la comunidad (1,2-10)

Después de nombrarlos a «todos» como objeto de su oración agradecida (v. 2), recuerda que cumplen el ideal cristiano: fe, caridad y esperanza (v. 3); añade que la evangelización fue plasmación de una elección divina (v. 4), por obra del Espíritu Santo, que actuaba en el anunciador (v. 5) y en los que escuchaban, convirtiéndolos en imitadores de Pablo y del Señor (v. 6), por lo que la fe de los tesalonicenses se ha convertido por toda la zona en «modelo» y «eco» de la palabra del Señor, que se adelanta a la misma actividad del apóstol (vv. 7s). Termina con una definición, entonces ya tradicional, de la conversión: de los ídolos, al Dios vivo; del castigo (llamado «ira»), a la esperanza en el libertador Jesús, el Hijo a quien el Padre resucitó (vv. 9s).

3. Primera narración: La actuación de Pablo (2,1-12)

Empieza una ampliación de 1,5: su «entrada» no fue en vano (2,1): los sufrimientos anteriores habían dado entrenamiento y seguridad del contacto con Dios (v. 2). En contraposición a las motivaciones de los sofistas (vv. 3.5s), su evangelización fue de parte de Dios y en su

presencia (v. 4); no hacía «pesar» sobre ellos su dignidad de apóstol, sino que, como una madre, se daba todo por amor (vv. 7s) y trabajaba manualmente de día y de noche para subrayar la gratuidad de su evangelio (v. 9). Sus modelos eran más bien el «justo» del Antiguo Testamento (v. 10) y el padre que utiliza todos los tonos (obsérvense los tres participios) para transmitir sus secretos a cada uno (el v. 2 ya hablaba de «todos vosotros») de los hijos (vv. 11s).

4. *Segundo exordio: Sufrimiento de los tesalonicenses (2,13-16)*

Resume 1,2, sobre su oración agradecida, y 1,5s, sobre el poder que le asistió a él para predicar y a ellos para creer (2,13); explica 1,6: en qué fueron imitadores de él y del Señor, recibiendo la palabra en mucha tribulación: siendo perseguidos por sus propios conciudadanos (2,14), así como las iglesias de Judea (v. 14), el Señor (v. 15a) y él mismo (v. 15b: «nos persiguen *a nosotros*»; v. 16a: «*nos* impiden predicar a los gentiles») fueron perseguidos por los judíos, a los cuales *finalmente* llega ya el castigo (v. 16c).

5. *Segunda narración: Antecedentes de la carta (2,17-3,10)*

Subraya la profunda preocupación que sintió por ellos, expresando con dos frases equivalentes el deseo de verles (vv. 17s) y, con otras dos, lo que significan para él (vv. 19s). Siguen otras dos frases sobre el envío de Timoteo (3,1s.5), con un paréntesis, también iterativo, sobre el objetivo del viaje: para que no zozobréis, pues sabéis, y os dijimos, y sucedió, y lo sabéis (vv. 3s).

El consuelo que le aportaron las noticias que trajo Timoteo (v. 6) también se subraya con otras dos frases (vv. 7 y 8).

Resume los dos últimos apartados: damos gracias porque resististeis (v. 9) y deseamos veros para confortaros (v. 10).

6. *Primer final epistolar (3,11-13)*

Augurio respecto de sí mismo (que pueda ir a verles: v. 11) y de la comunidad: que abunden en el amor (v. 12) y se confirmen en la santidad (v. 13).

7. *Primera exhortación: Dios quiere santidad (4,1-8)*

Empieza con dos frases sobre las fuentes de la exhortación: las tradiciones que recibieron (v. 1) y los encargos «por medio del Señor Jesús» (v. 2).

Entre dos frases sobre el objetivo de la exhortación, que es la santidad (vv. 3a.7), da dos concreciones de ella: evitar la fornicación (por un respeto sagrado, que nos hace superar la concupiscencia: vv. 3b-5) y evitar el engaño en los negocios, porque el Señor restablece la justicia (v. 6). Luego presenta la otra cara de la moneda: la desobediencia equivale a un rechazo de Dios y de su Espíritu (v. 8).

8. Primera instrucción: Sobre el amor fraterno (4,9-12)

Empieza como quien va a dar una instrucción («Sobre el amor fraterno...»: v. 9; cf. v. 13; 5,1), pero, por artificio retórico, se retrae al instante, porque ya cuentan con un Maestro más alto y porque ya lo cumplen; sólo les exhorta a superarse (v. 10). Pero, por lo visto, la caridad de unos ha fomentado la vagancia de otros. Les manda un segundo aviso: que no vivan inquietos ni se metan donde no les llaman; que trabajen y no vivan a costa de los demás, pues dan mala imagen hasta a los de fuera (vv. 11s).

9. Segunda instrucción: Sobre los difuntos (4,13-18)

Plantea el problema de los que murieron y le da una primera solución *a priori*: Dios no puede dejarnos «sin esperanza» (v. 13), cosa que ocurriría si entendiéramos que el «encuentro con Cristo» se reserva sólo para «los que queden».

La solución positiva viene del mismo kerigma: si «Cristo murió y resucitó» *por nosotros* (cf. 5,10; 1 Cor 15,3), se deduce que los que han muerto «por medio de Cristo», habiendo muerto con él por el bautismo[6], tendrán su misma suerte (v. 14). Más concretamente, existe una «palabra del Señor» según la cual los que queden no pasarán delante de los difuntos (v. 15): la que dice que habrá una «convocatoria, con voz de ángel y trompeta de Dios», y entonces el Señor «bajará del cielo» (v. 16a)[7]; ante esa «convocatoria» cósmica –entiende Pablo–, los muertos resucitarán primero (v. 16b) y los demás seremos incorporados luego a la comitiva (v. 17). Hay, pues, razones para contemplar con tranquilidad la eventualidad de la muerte (v. 18).

10. Tercera instrucción: Sobre el día y la hora (5,1-10)

Instrucción en sí innecesaria (v. 1): quizás por una frase que sólo Mt 24,36 y Mc 13,32 se atrevieron a recoger, saben *exactamente* que el día del Señor vendrá como un ladrón (v. 2)[8]. También pueden acordarse

[6] Cf. Rom 6,3-5.
[7] Cf. Mt 24,30s par.
[8] Cf. Mt 24,42-44 par.

de unos que comían y bebían tranquilamente y el diluvio los cogió por sorpresa (v. 3)[9]: el «ladrón» no nos cogerá si no vivimos «en la tiniebla» (v. 4), es decir, «en la noche». Pero podríamos «dormirnos» (v. 6), lo cual nos haría estar «en la noche» (v. 7). La vigilancia consiste en «ceñirse» la fe, la esperanza y la caridad (hábilmente introducidas en el texto de Is 59,17). Nosotros no estamos destinados a la tiniebla (v. 9), porque, según el kerigma, Cristo «murió por nosotros» para que viviéramos (v. 10). Hay, pues, motivos para consolarse (como 4,18) y edificarse mutuamente (v. 11).

11. Segunda exhortación (5,12-22)

Después de responder a los problemas planteados, da una visión rápida de la marcha general de la iglesia. En primer lugar, hay que atender y «considerar especialmente con amor, por causa de su trabajo» a los que llevan el cuidado espiritual de la comunidad (vv. 12.13a); no parece digna de especial insistencia la exhortación a que «haya paz» entre todos (v. 13b); algo más se insiste en la «pastoral mutua», en la que se incluye a los «inquietos» (v. 14; cf. 4,11); en tono evangélico[10], exhorta a buscar el bien y no devolver mal por mal, e inculca como «voluntad de Dios» la exhortación a alegrarse, orar siempre y a dar gracias de todo (vv. 16-18); también les anima a sacar provecho de las manifestaciones del Espíritu (vv. 19s), pero con la debida prudencia (v. 21); como resumen, les exhorta a evitar cualquier clase (más que la simple «apariencia») de mal (v. 22).

12. Segundo final epistolar (5,23-28)

Todo su ser tiene que prepararse a la venida del Señor (v. 23), pero con la confianza de que él mismo ha puesto en ello su empeño (v. 24). Como despedida, pide que recen por él (v. 25), como él no deja de rezar por ellos (1,2). Recibirán su saludo saludándose *todos* con el beso santo (v. 26). Se acuerda de los que ya estarán faltando a las reuniones y se preocupa de que *todos* reciban su carta (v. 27). Termina con el mismo deseo de gracia con que ha comenzado (v. 28; cf. 1,1).

C. CUESTIONES ABIERTAS

1. Dudas sobre la autenticidad

La duda sobre la autenticidad de Primera Tesalonicenses, manteniendo la de las cuatro grandes cartas (Romanos, Pri-

[9] Cf. Mt 24,38-40 par.
[10] Cf. Mt 5,38-42.

mera y Segunda Corintios, Gálatas), tiene un nombre: F. Ch. Baur[11].

Las razones de la duda son claras en el marco de comprensión del autor:

a) si el apóstol, por su teología propia, acababa de romper con toda la iglesia existente, representada por Pedro *y Bernabé*, su escrito debía reflejar aquella teología y aquella polémica, cosa que Primera Tesalonicenses no hace;

b) Pablo no se encontraría *al lado de* las iglesias de Judea *frente a* los judíos perseguidores, como aparece en 2,14-16, sino simplemente enfrentado a las iglesias de Judea.

La tesis del enfrentamiento del apóstol con otras iglesias se ha mantenido, con distintas variantes, hasta nuestros días. De todos modos, la de la inautenticidad de Primera Tesalonicenses no se mantuvo ni entre los discípulos directos de Baur[12]. Porque el sello distintivo de Pablo no son sólo ciertas tesis teológicas: es un estilo, con virtudes y defectos, muy difícil de imitar.

De todos modos, las preocupaciones de Baur han desembocado, como veremos a continuación, en problemas de integridad y de cronología.

2. *Unidad e integridad*

Como dijimos, Primera Tesalonicenses no es un modelo de composición literaria, por lo menos en lo que a distribución de las partes se refiere: hay como dos exordios (1,2-10 y 2,13-16) seguidos de narraciones (2,1-12 y 2,17-3,10), dos bloques de exhortación (4,1-8 y 5,12-22), en el primero de los cuales entra la instrucción (4,9-5,10), y, según se mire, incluso dos finales (3,11-13 y 5,23-28).

Esas irregularidades han dado pie a varios intentos de recomposición, en algunos de los cuales se ha involucrado también a Segunda Tesalonicenses[13]. En el caso de otras cartas

[11] *Paulus* 480-485; cf. J. Sánchez Bosch, *La chronologie* 341s.

[12] Por ejemplo, O. Pfleiderer, *Der Paulinismus* (Leipzig 1890) 38-40.

[13] El más célebre es el de W. Schmithals, *Die Thessalonikerbrefe als Briefkompositionen*, en *Zeit und Geschichte. Fs. R. Bultmann* (Tubinga 1964) 295-315; respuesta en R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence* (Filadelfia 1986) 33-36.

(especialmente, Segunda Corintios), existe la posibilidad de vincular las distintas «piezas» resultantes a distintas situaciones o momentos en alguna controversia. Faltando ese apoyo «histórico», resulta difícil que la composición presentada por tal estudioso pueda ser más verosímil que la posibilidad de que el apóstol no nos haya dado obras maestras desde el punto de vista de la *compositio partium*. De hecho, cada una de esas hipótesis suele ser sustituida por otra (o por ninguna) cuando el siguiente estudioso afronta el mismo tema.

En nuestro caso, podía suceder que Pablo hubiera escrito hasta 3,13 creyendo que eso bastaba y luego comprendiera (supongamos: por conversaciones con Timoteo) que debía añadir más cosas. Otra posibilidad es que existieran en una eventual «secretaría» de Pablo distintos borradores, dictados igualmente por el apóstol: que no todos formaran parte de la carta que *realmente* mandó, pero fueran juntados luego por los editores. De todos modos, la experiencia nos dice que difícilmente se llegará a una teoría que explique todos los datos y que, si se llega, esa teoría difícilmente convencerá a los que vengan después.

Una teoría, sin embargo, ha tenido cierto éxito: la que nos dice que 2,14-16 es una interpolación[14]. Con ello se lograrían dos objetivos realmente apreciables:

a) no allegar a Pablo a las iglesias de Judea (con lo cual se podría recuperar la tesis de Baur);

b) no hacer de él un apocalíptico furioso, con ribetes de antisemitismo.

Lo segundo tiene el atractivo de librar al apóstol de serias críticas. De todos modos, creemos que son más serias las razones para no aceptarla.

La primera dificultad para la tesis de la interpolación es 2,13: tiene tantos paralelismos con 1,2-8 como con 2,14-16; no es fácil decir que también está interpolado, por lo bien hecho que está. La segunda es 2,17: marca un cambio de sujeto, que sólo se explica porque vv. 14-16 hablan de los tesalonicenses («pues

[14] B. A. Pearson, *1 Thessalonians;* en favor de la autenticidad, cf. Jewett, *The Thessalonian* 36-42; I. Broer, *Der ganze Zorn ist ueber sie gekommmen*, en R. F. Collins, *The Thessalonian Correspondence* (Lovaina 1990) 137-159; K.P. Donfried, *1 Thessalonians 2,13-16 as a Test Case*, Interpretation 38 (1984) 242-253.

vosotros...»), mientras que, a partir de v. 17, vuelve a hablar de sí mismo («nosotros en cambio...»). La frase no estaría justificada ni después de v. 12 ni después de v. 13. Pero la razón más profunda debería ser que los problemas que pueda crearnos un texto no deberían ser (casi) nunca motivo para echar mano de las tijeras.

3. *Cronología*

Baur critica duramente los Hechos de los Apóstoles por encubrir las grandes tensiones existentes, según él, en la Iglesia primitiva. De todos modos, en cuanto al marco histórico, se fía plenamente de Lucas: no tiene dudas, por tanto (mejor dicho: es esencial para su teoría), respecto a colocar la evangelización de Filipos, Tesalónica y Galacia después de los hechos narrados en Gál 2. De todos modos, algunos autores han colocado aquellos hechos («concilio» de Jerusalén e incidente de Antioquía) en un momento posterior, sea haciendo coincidir Gál 2 con Hch 18,22, con lo cual no se desbarata el marco histórico de Hechos, sea a partir de una crítica histórica más radical de Hechos, entendiendo que la primera evangelización realizada por el apóstol fue la de Filipos (según Flp 4,15: «en el principio del evangelio...»).

La primera tesis, sostenida por «cronógrafos» como *Jewett* y *Hyldahl*[15], más que por comentaristas de cartas paulinas, afecta a la interpretación de Primera Tesalonicenses en el sentido de no poderse presentar como comentario vivo de Gál 2. Afectaría a la datación del «concilio», pero no a la de Primera Tesalonicenses, que se mantendría en torno al proconsulado de Galión en Acaya.

La segunda tesis, defendida por *Knox* y *Lüdemann*[16], coloca Primera Tesalonicenses en torno al año 41. Da razón de la «suavidad» de la carta por haber sido escrita en un período de buenas relaciones entre Pedro y Pablo (expresado en Gál 1,18). Pero,

[15] R. Jewett, *Dating Paul's Life* (Filadelfia 1979) 95-104 y N. Hyldahl, *Die paulinische Chronologie* (Leiden 1986) 121s.

[16] Knox, *Chronology* 347, porque no necesita hacer coincidir la estancia de Pablo en Corinto con el proconsulado de Galión; Lüdemann, en cambio, distingue dos estancias del apóstol en Corinto y hace coincidir nuestra carta con la primera, *Chronologie* 272s.

entre otras, tiene que cargar con una grave dificultad teológica: pues si por el año 38 el apóstol embarcó para Filipos llevando el «catecismo» de Primera Tesalonicenses (que desarrollamos en el capítulo siguiente), apenas se podrá hablar más de evolución en el lenguaje teológico de la Iglesia primitiva[17].

Contra las dos tesis, por otra parte, se puede plantear el problema Bernabé: como ya hemos dicho, lo más coherente, incluso desde las Cartas, es imaginar que Pablo fue a Siria y Cilicia (Gál 1,21) y allí se unió a Bernabé; con él fue a Jerusalén, llevando *una misma causa* (2,1-10); luego los dos volvieron a Antioquía, donde recibieron la visita de Pedro. Lo contrario es hacer de la coincidencia de Pablo y Bernabé en el «concilio» de Jerusalén y en el incidente de Antioquía un puro encuentro casual.

Si todo ello es así, Primera Tesalonicenses nos da la catequesis de Pablo *después* del incidente de Antioquía. Desarrollamos con alguna extensión dicha catequesis a lo largo del capítulo siguiente: su coincidencia con la catequesis de los Evangelios y con la de cualquier otro escrito del Nuevo Testamento nos confirma en la convicción de que el incidente de Antioquía no cambió en absoluto la manera de pensar del apóstol.

Bibliografía para el trabajo personal

Tanto los que hemos llamado «datos del problema» como las «cuestiones abiertas» que acabamos de enumerar son temas típicos de la introducción a un libro bíblico: la pregunta por el autor, destinatarios, fecha y lugar de composición, tendencias, etc. Se encuentran en las obras de introducción (como las que figuraban como bibliografía del c. II) y al inicio de cualquier comentario algo extenso. Se trabaja sobre esos temas preguntándose hasta qué punto los textos bíblicos citados apoyan la tesis expresada y comparando varias introducciones entre sí. Se puede dar un paso más en profundidad siguiendo a R. F. Collins, *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (Lovaina 1984), así como la obra colectiva dirigida por él mismo, *The Thessalonian Correspondence* (Nueva York 1993).

En la presente obra, la sección central de cada capítulo dedicado a alguna carta representa un intento de lectura preocupado por descubrir todo aquello que nos la hace ver como una unidad, así como su correlación con otras cartas paulinas. Por supuesto, no es necesario

[17] Baste ver la cantidad de tesis «avanzadas» que, según el próximo capítulo, aparecen ya en 1 Tes.

aprender toda esa lectura para un supuesto examen. Pero sí es preciso conocer, a mi modo de ver, las «grandes divisiones», tal como se han expuesto. Sería poco aconsejable conocer con detalle todas las «cuestiones abiertas» en torno a una carta y desconocer, siquiera en líneas generales, el contenido de esa carta.

Nuestras «lecturas» ofrecen subdivisiones, insinúan interpretaciones y contienen algunas omisiones fáciles de descubrir. Un trabajo sobre ellas se preguntará si había razón suficiente para considerar que eran repetición innecesaria o sobrecarga conceptual que entorpecía el hilo conductor.

Las posibles interpretaciones se descubren al comparar la lectura presente con una lectura propia (y para ello hay que haber leído personalmente la carta) o con la de otros: preguntarse cuándo se supera el nivel de la simple «sinonimia» (decir lo mismo) y por qué (un comentario extenso dará razón de las distintas opciones).

En cuanto a las subdivisiones, es importante observar que existe un nivel de subdivisión especialmente importante: el «párrafo» o «punto y aparte»; a nuestro modo de ver, según lo dicho, Primera Tesalonicenses consta de doce párrafos. La discreta unanimidad entre los autores en ese nivel de división demuestra que no se trata de divisiones arbitrarias, si bien cada cual puede ejercitarse en la búsqueda de «puntos y aparte». Dentro del párrafo, todo está más interrelacionado y puede prestarse a una «reordenación», como hemos hecho muchas veces. Fuera de él, ciertas «interrelaciones» tienen que demostrarse; por ejemplo, entre el tema de los ociosos de 1 Tes 4,11s y el de la parusía, que empieza en 4,13. Sobre el sentido de cada párrafo, que hemos sintetizado en un título, y sobre la relación de distintos párrafos entre sí hay mucha más discusión y cada cual puede aportar a ella su granito de arena.

Para ello se cuenta con la bibliografía citada al final del c. II, que no repetiremos más, y con los comentarios de Rigaux, Collins, Bruce, Marshall, Jewett, Holtz y Iavino, citados en la nota 3 de este capítulo; a ellos podemos añadir algunos, ahora agotados, que existieron en castellano y pueden encontrarse en bibliotecas, como los de K. Staab-N. Brox, *Cartas a los Tesalonicenses, Cartas de la Cautividad, Cartas Pastorales* (Barcelona 1974), H. Schlier, *El Apóstol y su comunidad. I Tesalonicenses* (Barcelona 1977) y H. Schürmann, *Primera carta a los Tesalonicenses* (Barcelona 1977).

Más allá se encuentran los estudios monográficos que solemos citar en las notas; añadimos ahora dos que entran en la temática del próximo capítulo, H. Jurgensen, *Saint Paul et la Parole. 1 Thessaloniciens 4,13-5,11 dans l'exégèse moderne et contemporaine* (Estrasburgo 1992); P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Münster 1978).

Capítulo V
LA CATEQUESIS PRIMITIVA

Como anunciábamos al empezar esta Segunda Parte, dedicamos ahora un capítulo a la catequesis primitiva a la luz de la Primera a los Tesalonicenses, que tomamos como punto de llegada de una serie de tradiciones anteriores.

La carta se presta especialmente a dicho trabajo por ser el primer escrito que poseemos del Nuevo Testamento y por estar redactado –entendemos– sin una especial voluntad de «hacer teología», sino simplemente con la intención de transmitir una catequesis, con lo cual viene a ser una *ventana abierta* a la catequesis de los primeros decenios cristianos.

En todas las cartas de Pablo, además de las reflexiones que el apóstol elabora con ocasión de los problemas que han motivado la carta, hay recuerdos de la catequesis impartida durante la evangelización. La Primera a los Tesalonicenses, además de ser poco posterior a la primera visita del apóstol, dos años a lo sumo, hace repetidas alusiones a las tradiciones que les transmitió en los momentos iniciales[1].

Recordemos las más claras:

Os conjurábamos a que vivierais de manera digna de Dios, que nos ha llamado a su reino y su gloria (2,12).

Que nadie vacile en esas tribulaciones: sabéis que a eso hemos sido destinados. *Cuando estábamos entre vosotros*, ya os predecíamos que tenían que venir tribulaciones: es lo que ha sucedido, como sabéis (3,3s).

[1] Hemos citado H. von Lips, *Paulus;* añadamos R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (Londres 1962); O. Cullmann, *La tradition* (Neuchâtel 1953).

Os rogamos y exhortamos en el Señor Jesús que, *según la tradición que recibisteis de nosotros* sobre cómo tenéis que vivir y agradar a Dios... Sabéis *qué instrucciones os dimos por medio del Señor Jesús*: esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación (4,1-3; cf. vv. 4-9).

Empeñaos en vivir en paz, ocupaos de vuestras cosas y trabajad con vuestras manos, *tal como os encomendamos* (v. 11).

En lo que se refiere al tiempo y al momento, no hace falta que os escriba: vosotros mismos *sabéis con toda precisión* que el día del Señor vendrá como un ladrón en plena noche (5,1s; cf. vv. 3-10).

La única reflexión teológica que añade la carta es prácticamente la que se refiere al tema escatológico, fundada a su vez en la *palabra del Señor* (4,15) y en cosas que los tesalonicenses saben *con toda precisión* (5,1), precisamente porque formó parte de una catequesis bien estructurada.

Desde un punto de vista crítico, esa dependencia de la catequesis ha jugado en contra de la aceptación de la carta como auténtica por parte de algunos críticos. F. Ch. Baur decía: «No pone nada: no puede ser de Pablo»[2]. Pero también puede jugar a favor de su aprecio como testimonio de la Iglesia primitiva: precisamente porque «no pone nada», porque no añade reflexiones de última hora, puede ser fiel reflejo de la catequesis que poco antes había practicado en Antioquía junto a Bernabé (cf. Hch 11,24-26; 13,1-14,28)[3], el cual, a su vez, procedía de la comunidad de Jerusalén (cf. Hch 4,36; 9,27; 11,22).

En cualquier caso, se trata de una catequesis *para gentiles*, pero elaborada por judíos, por su profundo trasfondo veterotestamentario. Contiene auténticas elaboraciones «de gabinete», en las cuales, sin descartar el trabajo personal del apóstol, se puede entrever el trabajo de otros «profetas y maestros» (cf. Hch 13,1) de aquella comunidad, donde empezó la evangelización de los no judíos (11,19s) y donde los discípulos tomaron por primera vez el nombre de cristianos (v. 26).

La catequesis podía tener este mismo nombre, derivado del verbo *kat-êkheô*, «hacer resonar como un eco», citado en Rom 2,18 a propósito de la catequesis judía, y en 1 Cor 14,19; Gál 6,6,

[2] «Der Mangel an einem speciellen Interesse, und an einer bestimmter motivierten Veranlassung ist an sich schon ein Kriterium, das gegen den paulinischen Ursprung spricht», *Paulus* 481.

[3] Cf. Aguirre, *La Iglesia de Antioquía*; Hengel, *From Damascus*; NAT 59-63.

a propósito de la catequesis cristiana. El nombre implica la repetición de unos mismos contenidos hasta aprenderlos de memoria: enlaza con la idea de un cierto «modelo de doctrina» (Rom 6,17), puesto por escrito y utilizado por todos los catequistas.

No han dado fruto (por lo menos, no han tenido mucho éxito entre los críticos) los intentos de reconstruir aquel texto[4]. Renunciamos a un nuevo intento, aunque entendemos que un estudio de *todas* las tradiciones del Nuevo Testamento nos llevaría muy cerca de dicho manual y que nuestra carta ocuparía una situación de privilegio en dicho estudio: por su modestia teológica y por ser el documento más antiguo de todo el Nuevo Testamento.

Sin elevar demasiado las pretensiones, buscando la sustancia de la doctrina más que la literalidad del presunto texto catequético, recogeremos los distintos puntos del cristianismo elemental recogidos en Primera Tesalonicenses. No entendemos que sea violencia alguna para texto preguntarle sucesivamente por las cuestiones que figuran en los «credos» y catecismos de los siglos posteriores, mientras se cuide de no hacerle decir al texto lo que no dice.

Es lo que intentamos hacer, afrontando una serie de puntos que nos parecen básicos. Pasamos a desarrollarlos.

1. El Dios único

«Dios» (en griego, *ho Theos*, con artículo), como nombre comúnmente admitido por los judíos de lengua griega para designar a *Yahveh-Elohim* y como ser *aceptablemente* afirmado por algunos filósofos griegos (cf. Rom 1,19s), debió de ser un perfecto desconocido para la mayoría de la comunidad tesalonicense, de origen simplemente pagano. Pertenecían, en frase de Pablo, a «los gentiles que no conocen a Dios» (4,5) o a «*los demás* que no tienen esperanza» (v. 13).

De todos modos, en Primera Tesalonicenses, como en las demás cartas del apóstol, el tema de Dios no aparece como en una *primera lección*, dirigida a los paganos, sino como en una lección dirigida a cristianos: Dios está perfectamente integrado en la sote-

[4] El más acusado es el de A. Seemann, *Der Katechismus der Urkirche* (Múnich 1966); de todos modos, no es menos claro el sentido de unidad de fe de las primeras generaciones cristianas; cf. J. Sánchez Bosch, *La Iglesia universal en las Cartas de Pablo*, RCatalT 8 (1984) 35-81; esp. 44-49.

riología y en la cristología. Sólo por indicios (¡y por lógica!) podemos reconstruir la primera predicación de Pablo y de todos los que como él emprendieron la evangelización de los gentiles. Debió de ser un anuncio inspirado en el Antiguo Testamento (el Dios único, sabio y poderoso, justo y misericordioso, creador del mundo y del hombre), con una especial crítica del politeísmo imperante («os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero», 1 Tes 1,9)[5] y sin renunciar a las mejores adquisiciones de la filosofía griega: su invisibilidad, su poder eterno y su trascendencia (Rom 1,20). Las 36 veces que aparece en una carta no tan extensa son indicio suficiente de la importancia del tema «Dios» en la enseñanza del apóstol. Dios es por definición «el Dios vivo y verdadero», en contraste con los ídolos que, además de ser inoperantes (cf. 1 Cor 12,2), no existen (8,4; 10,19).

En Primera Tesalonicenses se habla de un Dios presente en todo («Dios es testigo»: 2,5; cf. v. 10) y cercano a todos. Tiene un plan de salvación que consiste en hacer a los hombres imitadores de su «santidad» (cf. «santo», en 5,26s; «santidad», en 3,13; 4,3s.7; «santificar», en 5,23), expresado en *su* evangelio (2,2.8s; cf. v. 13: su palabra), con el que «llama» (2,12; 4,7) a sus «amados y elegidos» (1,4) para formar *su* Iglesia (1,1; 2,14). Por eso los apóstoles son ministros suyos (3,2): él los aprueba (2,4), dirige sus pasos (3,11), les da valentía (2,2). En la parusía será su trompeta la que nos convocará (4,16) y será él mismo quien los conducirá (4,14) a su Reino y a su gloria (2,12). Porque él es el Dios de la paz (5,23) que no nos ha destinado al castigo (*orgê*, literalmente, «la ira»), sino a la adquisición de la salvación (v. 9).

Para completar la imagen, debemos decir que, según Primera Tesalonicenses, esa «ira» (o castigo) existe: Cristo libró de ella a los que creyeron en él (1,10), pero ahora amenaza, de modo inapelable, a los que llenaron la medida de sus pecados (2,16). La pregunta entonces es cómo esa «ira» puede ser compatible con las buenas disposiciones para con todos los hombres, que transparenta en distintos momentos (3,12; 5,14s). Curiosamente, la amenaza concreta de 2,16 se refiere a los judíos por ser «contrarios a todos los hombres» (v. 15). No se puede suponer, pues, en Dios una «mala disposición» de principio, si bien ciertas circunstancias pueden conducirle a manifestar su ira.

[5] Este versículo y el siguiente figuran entre los fragmentos considerados «prepaulinos»; cf. Wengst, *Christologische* 29s.

2. *Dios Padre y el Espíritu Santo*

Primera Tesalonicenses no conoce la fórmula «Padre de Nuestro Señor Jesucristo» (cf. Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31), traducción paulina de la fórmula evangélica «mi Padre» (cf. Mt 7,21; 10,32s; 11,27; 12,50). De todos modos, en 1,3; 3,11.13 utiliza «nuestro Padre», traducción de «vuestro Padre» (cf. Mt 5,16.45.48, etc.); el adjetivo posesivo desaparece en 1,1: «Dios Padre» (cf. Gál 1,1; Flp 2,11), quizás relacionable con el simple «Padre» de Mt 11,25-27.

El uso, nueve veces mayor (36 contra 4), de la simple designación «Dios» da a entender que ésta era la designación habitual, a la que primariamente se orientaba la catequesis. En cuanto al título «Padre», la relativa insistencia (tres de las cuatro veces) en el adjetivo «nuestro»[6] enlaza con el hecho de que se trata de una vivencia reservada a la comunidad, donde se vive de modo cuasi convulso («el Espíritu... grita: *Abbá, Padre*»: Gál 4,6; cf. Rom 8,15). Es decir, que no hay ninguna banalización de la paternidad divina, por más que todo lo que se dice de Dios encaja con su carácter paternal.

También consideramos fruto de una intencionalidad catequética el hecho de que no se hable de Dios como Padre sin unirle Cristo como Señor:

Pablo... a la Iglesia de los tesalonicenses en Dios *Padre* y el *Señor* Jesucristo (1,1);

la esperanza de nuestro *Señor* Jesucristo en presencia de Dios nuestro *Padre* (1,3);

el mismo Dios nuestro *Padre* y nuestro *Señor* Jesús (3,11);

en presencia del Dios nuestro *Padre*, en la venida de nuestro *Señor* Jesús con todos sus santos (3,13).

Más aún: las tres veces que se dice que Dios es *nuestro* Padre también se dice que Cristo es *nuestro* Señor. El sentido de estas «coincidencias» también puede ser claro: Dios es nuestro Padre, por cuanto que *su* Hijo (1,10) es nuestro Señor. No por la simple realidad de las cosas.

[6] Como en el caso de «Señor *nuestro*» (*infra*, 5 c), también puede ser debido a la tendencia semítica al posesivo enclítico, por la que es más frecuente decir «mi padre», «mi amigo», «mi hermano», que simplemente: «padre», «amigo», «hermano».

La referencia al Espíritu Santo junto al Padre y al Hijo, emblemática en Mt 28,19, no está tan consolidada en el área paulina (cf., sin embargo, 1 Cor 12,4-6; 2 Cor 13,13; Ef 4,4-6). De todos modos, se puede decir que se camina hacia ella: la aparición del Espíritu Santo en 1,5s sigue a la del Padre y el Señor en el v. 3 (citado *supra*); la de 4,8 estuvo precedida en v. 6 de una alusión al *Señor* y va unida al nombre de Dios: «*Dios*, que nos da *su* Espíritu».

En cuanto a las funciones que se atribuyen al Espíritu, la carta esboza las que desarrollará la teología posterior[7]:

– su poder y su «plenitud» (*plêroforia*) hacen que la palabra de la predicación no sea simple palabra humana, sino que tenga eficacia divina (1,5; cf. 1 Cor 2,4s);

– a los oyentes les dará alegría, aunque tengan que acoger la Palabra en medio de la tribulación (1,6; cf. Rom 5,3-5);

– es simplemente el Espíritu *de Dios* que se nos da (4,8), con la idea de que «habita» en nosotros (1 Cor 6,19);

– es un «fuego», que podemos relacionar con el don de profecía (5,19s; cf. 1 Cor 12,7-11).

El hecho de que el hombre tenga la posibilidad de «apagar» ese fuego como si fuese una vela parece atribuir al Espíritu una posición humillada (no tanto como en 1 Cor 14,32). Puede ser debido a que, a veces, los dones del Espíritu también se llaman «espíritu». En cualquier caso, esa «disponibilidad» (ese «dejarse apagar») del Espíritu en manos de los hombres no es debilidad por parte del Donante, sino condescendencia de aquel que se deja utilizar por su misma criatura.

3. *Cristo en la tierra*

Uno de los tópicos más difundidos respecto del pensamiento paulino es el de que Pablo se olvida (o no quiere saber

[7] Obsérvese que, en contra de lo que sugería la escuela de historia de las religiones (cf. H. Gunkel, *Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauungen der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus* [Gotinga 1888; reed. 1987]), las funciones «íntimas» del Espíritu –en la predicación, en la fe, la «inhabitación» en el fondo del ser– tienen desde el principio más peso que los llamados «carismas».

nada) de la vida terrena de Cristo[8]. Nadie podrá decir lo mismo de su muerte, como recordamos en el punto siguiente, lo que bastará para poner en guardia a quien no quiera atribuir al apóstol la idea de haber dado gran importancia a la muerte de uno cuya vida no la tuvo.

Es cierto que el apóstol no contaba ni con recuerdos personales ni con un texto «canónico» sobre la vida y la palabra de Cristo. Pero por eso mismo debemos dar mayor importancia a los textos en que se trasluce un indudable relieve para Pablo de la vida terrena de Jesús.

Por ejemplo, el mismo nombre «Jesús», usado 16 veces en Primera Tesalonicenses; en general, acompañado de títulos («Cristo Jesús», en 2,14; 5,18; «Señor Jesús», en 2,15.19; 3,11.13; 4,1s; «Señor Jesús Cristo», en 1,1.3; 5,9.23.28), de los que también hablaremos. En dos textos, además, nos da el nombre solo como sintagma completo, según la costumbre de la tradición evangélica[9]:

Esperar desde el cielo a su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, *Jesús*, que nos libra de la ira que viene (1,10);

si creemos que *Jesús* murió y resucitó, también Dios llevará consigo a los que murieron por medio de *Jesús* (4,14).

Los dos textos hablan de la resurrección, pero, diciendo que quien resucita es *Jesús*, dan a entender que resucita por ser tal persona, que ha tenido tal vida concreta. El segundo habla además de la muerte, la de Jesús y la nuestra «por medio de *Jesús*». En los dos casos, el nombre pone de relieve la vivencia concreta de aquel ser concreto. Es decir, una muerte que se cualifica por sintetizar la vida de una persona. En el primer texto, por otra parte, como simple posibilidad, veríamos toda la escena del bautismo de Jesús. Por lo menos une dos elementos que aparecen en aquella escena: la pregunta de Juan («¿Quién os enseñará a huir

[8] R. Bultmann cree seguir a Pablo cuando entiende que el cristianismo empieza con el kerigma sobre la muerte y la resurrección de Cristo: lo anterior serían simples «precedentes históricos»; así en *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zúrich 1949); nótese que sobre la predicación de Jesús se habla en el capítulo dedicado al judaísmo y no en el dedicado al cristianismo primitivo, pp. 78-87.

[9] Por ejemplo, en Mc, de las 81 veces que se nombra a Jesús, sólo en una (Mc 1,1) se dice «Jesús Cristo», y sólo tres (1,24; 10,47; 16,6) añaden «de Nazaret».

de la ira que ha de venir?»: Mt 3,7) y la respuesta del Padre desde el cielo («Éste es mi Hijo...»: v. 17).

Otros dos textos parten del recuerdo histórico de Jesús, aunque no usen (o no usen sólo) el término «Jesús»:

Habéis sido imitadores del *Señor*, recibiendo la palabra, en medio de una gran tribulación, con alegría del Espíritu Santo (1,6);

los que mataron al *Señor, Jesús*, y a los profetas... y no agradan a Dios y son enemigos de todos los hombres (2,15).

Evidentemente, el primer texto no se está refiriendo al Jesús celestial, libre de toda tribulación, sino a aquel Jesús que sufrió tribulación por causa de la Palabra (Mt 13,21) y fue perseguido por causa de la justicia (5,11s).

El segundo habla directamente de su muerte (cf. 1 Cor 11,26: «la muerte del *Señor*»), pero no la muerte que él vivió, sino la que le infligieron: lo cual implica su vida, pues dice que se la infligieron unos que «no agradan a Dios y son enemigos de todos los hombres», como a «los profetas», es decir, por causa de una actuación que les desagradaba. No sería difícil reconstruir una imagen bastante tradicional de la vida de Jesús a la luz de estas frases.

Más aún, toda la enseñanza catequética de la carta tiene algo que ver con Jesús. La misma expresión gramatical permite suponer una cierta conciencia de que es Jesús quien enseña cuando el catequista enseña:

Qué instrucciones os dimos *por medio del Señor Jesús* (4,2);

os decimos esto con *palabra del Señor* (v. 15).

Aunque no de manera exuberante, esa conciencia está reflejada en numerosas coincidencias con la tradición sinóptica[10]. Por ejemplo, en el tema escatológico: las tribulaciones que *han de venir* (3,3s; cf. Mt 20,22) y la venida de Cristo (4,16s; cf. Mt 24,30s; 26,64) con sus ángeles (3,13; cf. Mt 16,27), que nos conduce al Reino y a la gloria del Padre (1,12; cf. Mt 16,27; 26,29). La escatología de Primera Tesalonicenses está empapada de exhortación en el inconfundible estilo de Jesús: ningún escritor judío o pagano había dicho que «el día del Señor viene como un ladrón en plena noche» (5,2; cf. Mt 24,43).

[10] En obras recientes se reivindica esta coincidencia; así S. J. Patterson, *Paul and the Jesus Tradition: It is Time for another Look*, HTR 84 (1991) 23-41; D. Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity* (Grand Rapids 1995).

Tampoco faltan (léase 1 Tes 4,3-8; 5,14-23) paralelos con la temática y el estilo del sermón de la montaña (Mt, cc. 5-8), así como curiosos parecidos con la misma tradición joánica:

> En cuanto al amor fraterno, no hace falta que os escriba: vosotros mismos habéis sido instruidos *por Dios* para amaros los unos a los otros (*allêlous*: 4,9; cf. Jn 13,34s.15,12.17; 1 Jn 3,11.23; 4,7.11s)

4. *Muerte y resurrección de Cristo*

Sobre el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo, no sólo podemos afirmar que *perteneció* al kerigma más primitivo, sino también que poseemos aquel anuncio prácticamente en sus formulaciones más primitivas [11].

Sobre todo, el kerigma de 1 Cor 15,3s [12]:

> Cristo murió *por nuestros pecados* según las Escrituras y fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras.

Diremos, apuntando como siempre a Primera Tesalonicenses, algo sobre cada uno de estos dos aspectos.

a) Muerte redentora

En cuanto al valor redentor de la muerte de Cristo, además del kerigma citado podemos atribuir mayor antigüedad a la formulación que nos da Marcos (Mc 14,22.24) de las palabras con que Cristo instituyó la eucaristía:

> Esto es mi cuerpo. Ésta es la sangre de mi alianza, derramada *por los muchos* (=todos).

Dejando aparte otras diferencias, Mt 26,28 añade «para el perdón de los pecados» (*eis afesin amartiôn*) a las palabras sobre el vino. Incluso esta frase puede ser anterior al kerigma de 1 Cor 15,3, que contiene una frase griega (*yper tôn amartiôn êmôn*) en sí incoherente (no puede significar ni «en favor» ni «en substitución» de nuestros pecados), pero que se puede entender como un compendio de «en favor *nuestro, para el perdón* de los pecados».

[11] El volumen de P. Hoffmann, *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Darmstadt 1988), aporta elementos decisivos a la reconstrucción de aquel anuncio; cf. también, C. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1974).

[12] En NAT 46s lo llamamos: «el kerigma de Damasco... venido de Galilea».

Otras muchas formulaciones sobre el valor soteriológico de la muerte y la resurrección de Cristo, recogidas por Pablo, debieron de pertenecer a confesiones de fe o a fórmulas sacramentales prepaulinas. Las citaremos en la medida en que se encuentren reflejos de ellas en Primera Tesalonicenses, el escrito que estamos estudiando.

Respecto de la muerte, nuestra carta no podía ser más escueta. En 4,14 (citado) dice que Jesús murió y los cristianos mueren *por medio de* Jesús: quiere decir –entendemos– que cuando muere un cristiano muere uno que ya estaba incorporado a la muerte de Cristo: por tanto, la muerte natural ha cambiado de signo por causa de la muerte de Cristo, lo cual presupone que ésta última tuvo valor salvífico-sacramental.

En 5,9s, añade:

> Porque Dios no nos destinó a la ira, sino a la adquisición de la salvación *por medio de* nuestro Señor Jesucristo, el cual murió *por nosotros* para que, tanto cuando velamos como cuando dormimos, vivamos junto a él.

Aquí el paralelo es la institución eucarística: el «por los muchos» de Mt 26,28 y Mc 14,24 se traduce al lenguaje corriente como «por nosotros» (cf. 1 Cor 11,24; Lc 22,19: «por vosotros»; Gál 2,20: «por mí»).

La idea del pecado (cf. 1 Cor 15,3; Rom 4,25) no deja de estar presente: es el responsable de la perspectiva de ira (5,9; cf. 1,10) que la muerte de Cristo ha cerrado para abrir una perspectiva de salvación.

El texto añade que eso fue «para que, tanto cuando velamos como cuando dormimos, vivamos junto a él», lo cual se puede entender en sentido escatológico (entendiendo «dormimos» como «morimos físicamente»), pero también de una vida «junto a él» (*ama syn autô*) aquí en la tierra (entendiendo «dormimos» y «velamos» en sentido literal)[13].

[13] En favor del sentido literal, observamos: a) es cierto que 1 Tes 4,13-15 ha hablado de «dormir» (con el verbo *koimaô*) en sentido de «morir», pero nuestro texto usa el verbo *katheudô*, el cual, en el contexto inmediato (vv. 6s), significa «dormir» en el sentido normal; b) no se confirma con ejemplos que «velar» signifique «no haber muerto»; la frase tendría entonces su sentido normal, equivalente a «tanto de día como de noche».

Esto último implicaría una vivencia muy realista de los sacramentos de la eucaristía (cf. 1 Cor 11,26) y, probablemente, del bautismo (cf. Rom 6,3-5; 1 Cor 12,13) como presencia de la muerte redentora de Cristo en nosotros. En virtud de una vivencia de ese tipo, ha podido decir que murieron «por medio de Jesús» (v. 14) unos que simplemente «murieron» (4,13) siendo cristianos.

b) Resurrección

En Primera Tesalonicenses, el tema de la resurrección aparece de modo más bien fugaz. En fórmula probablemente prepaulina, lo encontramos en 1 Tes 1,10:

> esperar desde el cielo a su Hijo, al que resucitó (*êgeiren*) de entre los muertos.

Aplicando a los cristianos el tema de la resurrección de Cristo, 1 Tes 4,14.16 dice:

> Si, pues, creemos que Jesús murió y resucitó (*anestê*), también Dios llevará con él a los que se durmieron (*koimêthentas*) por medio de Jesús.
>
> El mismo Señor con un mandato (*keleusmati*)... bajará del cielo y los muertos en Cristo resucitarán (*anastêsontai*).

La relación del tema con el kerigma es expresada en 4,14 con la fórmula: «Si creemos...»: el kerigma es anunciado para ser creído (1 Cor 15,2.11; Rom 10,9s)[14]. La concisa rapidez con que 4,14 pasa de la muerte a la resurrección nos recuerda la de 1 Cor 15,4s. Es decir, que una muerte colocada «a la sombra» de la muerte de Cristo viene a ser garantía de resurrección: se entiende que la resurrección nace de la muerte como la nueva vida nace de la semilla enterrada (cf. 1 Cor 15,35-38).

Por otra parte, el intransitivo *anistêmi* con que 1 Tes 4,14 expresa la resurrección es el término usado por la tradición evangélica (cf. Mt 17,9.23 par; 20,19 par; Mc 12,23.25; Lc 16,31; 24,7; Jn 11,23s; 20,9); en la paulina aparece sólo el sustantivo derivado *anastasis* (Rom 1,4; 6,5; 1 Cor 15,12s.21.42), pero no el verbo intransitivo.

[14] Según Wengst, *Christologische* 27, Rom 10,9s cuenta entre los fragmentos prepaulinos.

El texto de 1,10, por su parte, con el verbo *egeirô*, «levantar», en voz activa, teniendo a Dios por sujeto, subraya (en línea con Rom 10,9; cf. 2 Cor 1,9; Rom 4,17) el protagonismo divino en aquella resurrección, idea que 1 Cor 15,4 y Rom 4,25 (por citar textos tradicionales) expresan con el mismo verbo en voz pasiva (en «pasiva divina»).

Diciendo que el resucitado era *su* Hijo (*ton Yion autou:* 1,10), da a entender que lo resucitó precisamente porque lo era[15]. Los que están unidos a él pueden esperar tranquilos: los librará de la ira precisamente porque es el Hijo.

5. *Jesús, «Cristo», «Hijo de Dios» y «Señor»*

En la fórmula: «el Hijo de Dios, nuestro Señor Jesucristo», familiar para cualquier «doctrino», podríamos ver concentrada toda la cristología de Primera Tesalonicenses y, en cierto sentido, de Pablo[16]. Como decíamos, el nombre «Jesús» como sintagma completo, según la costumbre de la tradición evangélica, aparece en 1,10 y 4,14. De todos modos, en este último texto, el sintagma se encuentra pre-calificado, a un inciso de distancia, por «su Hijo». En todos los demás textos de la carta, el nombre es acompañado –o sustituido– por algún título. Así tenemos:

- «Cristo» solo, en 2,7; 3,2; 4,16;
- «Señor» solo, en 1,6.8.12; 3,8; 4,6.15.16.17; 5,2.12.27;
- «Cristo Jesús», en 2,14; 5,18;
- «Señor Jesús», en 2,15.19; 3,11.13; 4,1s;
- «Señor Jesús Cristo», en 1,1.3; 5,9.23.28.

Lo más interesante para una reconstrucción de la catequesis primitiva es que, en Primera Tesalonicenses, ninguno de estos títulos se encuentra en forma de afirmación, sino de presupuesto: no se dice «Jesús *es* el Cristo» (como en Mc 8,29; Jn 7,41; Hch 17,3), o «*es* el Hijo de Dios» (como en Mt 16,16; 26,63; Mc 15,39; Jn 1,34; 20,31; Hch 9,20), o «*es* el Señor» (como en Rom 10,9;

[15] Cf. *infra*, 5 b.

[16] Cf. los tres títulos en O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1958, trad. cast.: *Cristología del Nuevo Testamento.* Ed. preparada por X. Pikaza [Salamanca 1998]); también, F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga 1974); W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (Londres 1966).

1 Cor 12,3; Flp 2,11). La atribución de estos tres títulos a Jesús se daba por *perfectamente asimilada* cuando se escribió la carta.

Más aún: mientras que los títulos de «Hijo» y de «Señor» funcionan aún como títulos significativos, en perfecta analogía con los «hijos» y los «señores» que todos conocían[17], resulta que el título de «Cristo», que necesitaría una explicación más larga (significa «ungido», traduce el hebreo *mashíakh*, representa toda una tradición respecto del «rey descendiente de David» esperado por el pueblo judío)[18], es tratado como un simple nombre (sin contenido semántico). Ni siquiera el hecho de que una vez entre diez (3,2) aparezca «*el* Cristo», con artículo, implica que se le trate como título y no como nombre, pues también «Jesús», usado ciertamente como nombre, aparece una vez con artículo (4,14).

Razón de más para afirmar que la cristología tenía que haber dado ya muchos pasos cuando el apóstol llegó a Tesalónica hacia el año 50: la referencia a las expectativas mesiánicas del pueblo judío había sido «absorbida» por los títulos de «Hijo de Dios» y de «Señor», más comprensibles para el gentil.

Nuestra carta, además, ya no aplica los títulos de «Cristo», de «Hijo» y de «Señor» como específicos del Resucitado: Jesús ya es «Cristo» y «el Señor» cuando predica en esta tierra, cuando le matan y cuando muere (cf. resp. 4,15; 2,15 y 5,9s, citados). El hecho de ser «su Hijo», según 1,10, se relaciona con la resurrección, pero probablemente no como consecuencia («es su Hijo porque lo resucitó»), sino más bien como causa («lo resucitó por ser su Hijo»).

Digamos algo sobre cada uno de los títulos y sobre cómo podemos reconstruir la evolución habida hasta la Primera a los Tesalonicenses.

a) Jesús, «Cristo»

En sus orígenes, el título de «Mesías» o «Cristo» es claramente una función (*nomen officii*) regia que en su día ejercerá el «descendiente de David» esperado por el pueblo judío. En oca-

[17] Cf. «*su* Hijo» en 1 Tes 1,10; «*nuestro* Señor» en 1,3; 2,19; 3,11.13; 5,9.13.28.

[18] Cf. M. Karrer, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (Gotinga 1991).

siones distintas, Jesús es declarado «aquel que ha de venir» (Mt 11,3-6 par), el «mesías» (cf. Mc 8,29 par; cf. 14,61 par; 15,32 par), «hijo de David» (Mc 10,47s; 11,10) y «rey» (Mc 15,2.9.12.26.32). Pero eso no significa que hubiera accedido al trono en el momento en que se le reconoce como tal: los textos sugieren más bien que ejercería su reinado a partir de un cierto momento (cf. Mt 20,21; Lc 23,42; Hch 1,6). El «trono» (Lc 1,32) y el «Reino» (Mc 11,10) correspondían a Jesús como Hijo de David, pero le fueron otorgados después de la resurrección. En este sentido se explican dos textos de los Hechos de los Apóstoles:

> Conozca con certeza la casa de Israel que Dios hizo Señor y Cristo (*Khriston*, «Mesías») a ese Jesús, a quien vosotros crucificasteis (Hch 2,36);
>
> esa promesa cumplió Dios a sus hijos, resucitándonos a Jesús, tal como está escrito en el Salmo Segundo: «Tú eres mi Hijo: yo hoy te he engendrado» (Hch 13,33).

Estos dos textos no pueden ser considerados como cita literal de una confesión de fe primitiva (¡un *credo* no diría: «a quien vosotros crucificasteis»!), por más que deben de estar en lo cierto en cuanto a la sustancia de lo que transmiten:

a) que, sobre todo para sus contemporáneos, el ministerio terreno de Jesús no pudo ser considerado como «reinado» mesiánico;

b) que la resurrección de Jesús fue vista como un acto de entronización mesiánica. A partir de entonces, se aplicaron a Jesús los Salmos que le dan los títulos de «Cristo-Mesías» (Sal 2,2), «Hijo» (2,7) y «Señor» (Sal 110,1).

La lectura de estos y otros textos mesiánicos del Antiguo Testamento a la luz de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús llevó la cristología cristiana a afirmaciones insospechadas para los mismos apóstoles el día de Viernes Santo: Jesús es entronizado *en el cielo* y ejerce desde allí un poder comparable al del mismo Dios.

En cierto sentido, pues, se puede decir que el título de «Cristo» (Mesías) es la raíz de todos los títulos cristológicos, en la medida en que esos parten de los salmos mesiánicos y de otras profecías. Con el tiempo, como decíamos, los títulos de «Hijo de Dios» y «Señor» pasaron a ser los únicos significativos: sencillamente porque el título de «Cristo» (Mesías) no decía nada a los gentiles: sólo el pueblo judío esperaba la redención bajo esta

forma. Por eso la Primera a los Tesalonicenses, que nos da un espécimen de catecismo gentil, no siente necesidad de explicitar las tradiciones mesiánicas: en ella «Cristo» se ha convertido en el *cognomen* de Jesús[19].

La fórmula normal en todo el Nuevo Testamento es «Jesús Cristo» (1,1.3; 5,9.23.28), pero existe otra típicamente paulina, «Cristo Jesús» (2,14; 5,18): puede ser indicio de que, en la vivencia y quizás en la primera predicación del apóstol entre los judíos, el título era significativo: «Cristo Jesús» (*Khristos Iêsous*) pudo ser una exclamación paralela a *Kyrios Iêsous* (1 Cor 12,3; Flp 2,11; cf. Rom 10,9), que significa: «Jesús es Señor». En tal caso, significaría: «¡Jesús es el Mesías!».

Pero la carta no lo dice explícitamente. En todo el epistolario, Pablo nunca alude claramente a las tradiciones mesiánicas. Sólo Rom 1,3, en un texto probablemente judeocristiano, dirá que, *según la carne*, Jesús es descendiente de David, pero sin añadir que Jesús heredó el reino prometido a su antepasado.

La idea de evitar la interpretación política puede haber contribuido a ese silencio. Pero también el hecho de que lo que cuenta para la tradición cristiana es que el mismo David le llama «Señor» (Mc 12,35-37; cf. *infra*), con lo cual se llega a un título especialmente significativo para el mundo gentil.

b) Jesús, «Hijo de Dios»

En cuanto al título de «Hijo», 1 Tes 1,10 recoge un uso perfectamente consolidado en Pablo, totalmente en línea con sus textos posteriores, en los que Jesús es «*el* Hijo de Dios» (Gál 2,20; 2 Cor 1,19), «su (propio) Hijo» (*o Yios autou*: Rom 1,3.9; 1 Cor 1,9; Gál 1,16; 4,4; *ton eautou Yion*, en Rom 8,3; *tou idiou Yiou*, en Rom 8,32).

En este último texto, por medio de una alusión al sacrificio de Abrahán, que no se compadeció de su propio hijo (cf. Gn 22,16: *efeisô*; Rom 8,32: *efeisato*), Pablo se coloca cerca de Mt 3,17 par; 17,5 par:

[19] La designación «cristianos», que empezó en Antioquía (Hch 11,26), parte del uso de «Cristo» como simple nombre; así lo reflejan tanto los textos citados de Suetonio y Tácito como los textos paganos posteriores.

Éste es mi Hijo amado (*agapêtos*, como en Gn 22,16), en quien me he complacido.

Ya hemos dicho que el paralelismo de 1 Tes 1,10a con Mt 3,17 («su Hijo»), junto con el de 1 Tes 1,10c con Mt 3,7 («la ira que viene»), nos llevaban a sospechar algún contacto entre aquel texto prepaulino con las tradiciones del bautismo de Jesús. Si el paralelismo vale, estaremos colocados en plena vida de Jesús, con lo que se confirma la idea de que el Padre lo resucitó de entre los muertos precisamente porque era su Hijo.

Prescindiendo de este paralelismo, según la lectura más obvia, la frase «su Hijo... a quien resucitó de entre los muertos» entiende la resurrección como consecuencia de que era su Hijo, más que como causa.

En la misma línea corren todas las narraciones evangélicas: o bien dicen, con Mateo y Lucas, que Jesús es reconocido como Hijo de Dios desde su nacimiento (Mt 2,15; Lc 1,35), o bien, con Marcos, que lo es desde el bautismo hasta la cruz (1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 12,6; 13,32; 14,61; 15,39). Más importante es todavía Mc 14,36, donde Jesús llamaba a Dios con el revolucionario nombre de *Abbá* («¡Papá!»)[20]. Cuesta imaginar que alguna comunidad de lengua aramea atribuyera a Jesús el uso de este nombre y, al mismo tiempo, negara que fuera Hijo de Dios durante su vida mortal.

Pero el apóstol tiene un texto que parece ir en otra línea: Rom 1,3s dice que fue «constituido Hijo de Dios... desde la resurrección de los muertos», en línea con Hch 13,33, que aplica la frase «*hoy* te he engendrado», de Sal 2,7, a la resurrección.

El texto de Hechos no nos lleva muy lejos, porque no es transcripción literal de una confesión de fe: podría ser un simple artificio literario de Lucas, que compararía «resucitar» con «engendrar». En cambio, no dudamos en reconocer Rom 1,3s como formulación de la fe judeocristiana sobre la entronización

[20] No suponemos que cada uno de los textos citados corresponde a algo realmente *sucedido* en vida de Jesús; decimos sólo que esas narraciones se formaron en un terreno donde Jesús era considerado Hijo de Dios en su vida mortal, y este terreno era el judeocristianismo palestino; cf., por ejemplo, J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús* (Salamanca 1974); G. Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1989; trad. cast.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* [Salamanca 1997]).

de Jesús como «Hijo»-Mesías en su resurrección. En realidad, el texto de Romanos no dice a secas que fue constituido «Hijo de Dios», sino «Hijo de Dios *en poder*», frase que hace compatibles las dos «filiaciones»: Cristo fue constituido «Hijo-de-Dios-en-poder», con todas las atribuciones de Salvador y Juez de la humanidad, a partir de la resurrección, mientras que, en otro sentido, sería Hijo de Dios desde antes.

Buena parte de la crítica responderá diciendo que la frase «en poder», en Rom 1,4, no pertenece a la confesión de fe original, que puede ser un añadido debido a la pluma de Pablo[21].

Personalmente, aparte el peso de las tradiciones evangélicas, no creo que «en poder» sea una corrección introducida por Pablo en una confesión de fe que no la contenía. Desde el punto de vista del contexto mesiánico, porque la entrega de unos poderes es propia de la entronización:

> Tu eres mi hijo; hoy yo te he engendrado. Pídemelo, y te daré los pueblos por herencia, poseerás el mundo de un extremo al otro. Los destrozarás con vara de hierro, los quebrarás como vaso de alfarero (Sal 2,7-9).
>
> Siéntate a mi derecha, mientras pongo a tus enemigos como escabel de tus pies. Que Yahveh extienda desde Sión el poder (*dynamis*, como en Rom 1,4) de tu cetro. Impera en medio de tus enemigos (Sal 110,1s).
>
> Le dieron el poder, la gloria y la realeza. Todos los pueblos, naciones y lenguas le rendirán homenaje; su poder es eterno, nunca pasará; su reino no será destruido jamás (Dn 7,14).

Desde el punto de vista del contexto paulino, entendemos que la conclusión puede ser la misma. Se nos dice que el apóstol coloca una confesión de fe de la comunidad judeocristiana en el frontispicio de su carta como signo de la fe común (cf. Rom 1,12). Si luego Pablo, añadiendo «en poder», hubiese cambiado sustancialmente el sentido de aquella confesión, ¿no habría obtenido el efecto contrario?

[21] En H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos del Nuevo Testamento* (Madrid 1969) 206-218, se expone la posible atribución de las distintas frases de Rom 1,3s a distintas tradiciones: «en poder» sería atribuido a la redacción paulina; cf., de todos modos, G. Ruggieri, *Il Figlio di Dio davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom 1,3-4* (Roma 1968); según él, se entiende que «l'espressione *en dynamei* è perfettamente corrispondente alla connessione che tutto il Nuovo Testamento pone tra la nozione di potenza e la risurrezione» (p. 95).

En cambio, si la confesión contenía ya la frase «en poder» (*en dynamei*), el razonamiento de Pablo es diáfano: «A partir de nuestra fe común, os anuncio que el evangelio es poder (*dynamis*: Rom 1,16) de Dios en orden a la salvación por medio de Jesucristo», tema que jugará un papel central en toda la carta.

Volviendo a Primera Tesalonicenses, recordemos que, a decir de los expertos, la frase de 1 Tes 1,10 con que iniciábamos este apartado no parece inventada por Pablo. Significa, por lo menos, que la tradición evangélica de «el Hijo de Dios», con artículo (cf. esp. Mt 3,17 par; 17,5 par), ya estaba formada en comunidades que el apóstol frecuentó antes de partir para Tesalónica.

Además, sospechamos que, por aquellas fechas, corría otra designación de Jesús: «el Hijo», en absoluto, sin añadir siquiera: «de Dios», como aparece en dos textos sinópticos:

> Nadie conoce (*epiginôskei*) al Hijo más que el Padre y nadie conoce al Padre más que el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11,27).
>
> En torno a aquel día y hora nadie sabe: ni los ángeles del cielo, ni el Hijo: sólo el Padre (Mt 24,36 par).

La tradición parece independiente de Pablo, que apenas conoce la expresión «el Hijo» sin más determinación (cf., sin embargo, 1 Cor 15,28), y anterior a él, pues 1 Tes 5,1s parece aludir a Mt 24,36 par, pero sin asumir, por demasiado «primitiva», la idea de que ni el Hijo sabe cuándo será la parusía[22].

Esta posibilidad podrá sentirse reforzada en la medida en que vayamos encontrando más tradiciones del apocalipsis sinóptico en los textos de Primera Tesalonicenses.

c) Jesucristo, «el Señor»

Una de las primeras «lecciones» en el conocimiento exegético de san Pablo es la de que en sus cartas, excepto en citas del Antiguo Testamento, la expresión «el Señor» se refiere a Cristo, a pesar de que en el Antiguo Testamento griego (los Setenta) «el Señor» es la traducción normal del inefable nombre de Yahveh.

[22] Quien ciertamente suprimió la frase es Lucas, que no la tiene después de Lc 21,33, donde le tocaría por paralelismo, sino que nos la da transformada en Hch 1,7, sin mencionar la ignorancia del Hijo. Pablo pudo haber tenido una reacción semejante escribiendo a los tesalonicenses acabados de convertir.

El estudio de Primera Tesalonicenses nos deja en claro que ese nuevo «hábito» teológico, con el que se marca una distancia casi insalvable con el judaísmo oficial, estaba bien consolidado en el momento de escribir la carta[23]. Además, en su trasfondo hay tanta filigrana teológica[24] como para suponer que no todo es obra del apóstol, y menos obra realizada a partir del momento en que se separó de Bernabé.

Para empezar, los hechos:

Contamos con cinco textos (1 Tes 1,1.3; 5,9.23.28) en los que el binomio «Jesús Cristo» (*Iêsoûs Khristos*) aparece subordinado, incluso gramaticalmente, al título de Señor:

A la Iglesia de los tesalonicenses, en Dios Padre y el Señor Jesucristo (*en Theo Patri kai Kyriô Iêsoû Khristô:* 1,1).

La esperanza de *nuestro* Señor Jesucristo (*toû Kyriou êmôn Iêsoû Khristoû*) ante Dios, *nuestro* Padre (1,3).

Para obtener la salvación por medio de *nuestro* Señor Jesucristo (*toû Kyriou êmôn Iêsoû Khristoû:* 5,9).

Se conserve sin mancha en la Parusía de *nuestro* Señor Jesucristo (*toû Kyriou êmôn Iêsoû Khristoû:* 5,23).

La gracia de *nuestro* Señor Jesucristo (*toû Kyriou êmôn Iêsoû Khristoû*) esté con vosotros (5,28).

En otros seis (2,15.19; 3,11.13; 4,1s), el título va acompañado del nombre de Jesús («Señor Jesús»):

Los que mataron al Señor Jesús (*ton Kyrion... Iêsoun:* 2,15).

Ante *nuestro* Señor Jesús (*tou Kyriou êmôn Iêsou*) en *su* parusía (2,19).

Dios *nuestro* Padre y *nuestro* Señor Jesús (*tou Kyriou êmôn Iêsou*) dirija nuestro camino... (3,11).

En la parusía de *nuestro* Señor Jesús (*tou Kyriou êmôn Iêsou*) con todos sus santos (3,13).

Os exhortamos en el Señor Jesús (*en Kyriô Iêsou,* 4,1).

Los encargos que os dimos por medio del Señor Jesús (*dia tou Kyriou Iêsou:* 4,2).

[23] Kramer, *Christ* 158, insiste en que el sentido fuerte del título pertenece a una época posterior: «The application of the LXX *Kyrios* to Jesus marks the final stage, not the first, in the title's history within the Christian Church». Insistimos en que la evolución debió de empezar bien pronto, pues nuestra carta la presenta casi como concluida.

[24] Cf. *infra*, 6.

Llegamos, finalmente, a los trece momentos en que el título de «Señor» se utiliza solo (1,6.8; 3,8.12; 4,15-17; 5,12.27):

Habéis sido imitadores nuestros y del Señor (*toû Kyriou*), recibiendo la Palabra, en medio de gran tribulación, con alegría del Espíritu Santo (1,6).

A partir de vosotros, la Palabra del Señor (*o logos tou Kyriou*) resuena... en todo lugar (1,8).

Ahora nosotros revivimos, si vosotros estáis firmes en el Señor (*stêkete en Kyriô:* 3,8).

Que el Señor (*o Kyrios*) os dé plenitud y os haga abundar en el amor (3,12).

Que nadie se aproveche de su hermano en los negocios, porque el Señor es vindicador (*ekdikos Kyrios*: 4,6).

Os decimos eso con Palabra del Señor (*en logô Kyriou:* 4,15).

En la parusía del Señor (*eis tên parousian toû Kyriou*), no pasaremos delante de los que han muerto (4,15).

El mismo Señor (*autos o Kyrios*) con la llamada, con la voz del Arcángel y la trompeta de Dios... (4,16).

Seremos llevados en las nubes al encuentro del Señor (*eis apantêsin Kyriou*) y así siempre estaremos con el Señor (*syn Kyriô:* 4,17).

El día del Señor (ê*mera Kyriou*) viene como un ladrón en la noche (5,2).

Los que os presiden en el Señor (*en Kyriô*) y os amonestan (5,12).

Os conjuro por el Señor (*enorkizô ymas ton Kyrion*) que esta carta sea leída a todos los hermanos (5,27).

Sobre todo los textos en que «el Señor» aparece solo han desatado, desde principios de siglo, una cierta especulación respecto de los orígenes de la cristología: «el Señor» sería una nueva divinidad, de contornos etéreos, capaz de desplazar al mismo Dios de Israel, introducida por los cristianos gentiles de Antioquía imbuidos de paganismo, y propagada luego por el apóstol Pablo[25]. La idea se completa con una distinción radical entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe».

[25] Su autor es Bousset, *Kyrios* (cf. *supra*, c. III, notas 33 y 35); en su misma línea, I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Múnich 1961) 132-139, entiende haber demostrado la identidad entre el *Kyrios* y el *Pneuma* –el «Señor» y el «Espíritu»– en todos los textos paulinos sobre el Pneuma; pero le faltaría demostrarlo en todos los textos sobre el Kyrios, como los que citamos a continuación.

Con ello, en vez de ser Pablo el apóstol de los gentiles, serían los gentiles los apóstoles de Pablo. Para considerar las cosas de otro modo, basta entender que, cuando Pablo dice «Jesús», se refiere a aquel Jesús de Nazaret, que vivió y enseñó, murió y resucitó (como ya hemos dicho) y que volverá en la parusía (como diremos a continuación). Porque, cuando dice «Cristo» y «Señor», se refiere al mismo Jesús: de hecho, o bien une estos títulos al de Jesús (hemos visto los textos), o bien los pone en paralelismo con otros en que se habla explícitamente de Jesús.

En cuanto a la identidad entre «Jesús» y «Cristo», para limitarnos a Primera Tesalonicenses, bastaría poner 2,7 y 3,2 (respectivamente, «apóstoles de Cristo» y «evangelio de Cristo») en relación con 4,2 («los encargos que os dimos por medio del Señor Jesús»); así como 4,16 («los muertos en Cristo») en relación con v. 14 («los que se han "dormido" por medio de Jesús»).

En cuanto a la identidad de «Jesús»-«Cristo» con el «Señor», de las trece veces en que este título aparece solo, bastará relacionar las siguientes:

1,6 (sobre las tribulaciones) con 4,14 («Jesús murió y resucitó»);

1,8; 4,15 y 5,12 (palabra) con 4,1s (*supra*);

3,8.12 (acción salvífica) con v. 11 (*supra*);

4,6.15-17; 5,2.27 (parusía y juicio) con 2,19; 3,13; 5,23 (*supra*).

Quien luego examine las alusiones contenidas en los distintos usos de «Señor» verá que todas apuntan al Antiguo Testamento y presuponen un conocimiento de los entresijos del texto bíblico.

Y no debieron de ser los judíos de lengua griega quienes iniciaron dicho «traspaso». Es sabido que, donde nosotros decimos «Dios» y «Padre», los semitas tienden a decir «*nuestro* Dios», «*nuestro* Padre» (en hebreo: *elohenu, abinu*). No sólo por su conciencia de pueblo escogido, sino también por la tendencia semítica al posesivo enclítico (por la que es más frecuente decir «mi padre», «mi amigo», «mi hermano», que simplemente «padre», «amigo», «hermano»).

Pues bien, en Primera Tesalonicenses Jesucristo es repetidamente «*nuestro* Señor», concretamente en 1,3; 2,15.19; 3,11.13; 5,9.23.28. Y es el mismo Pablo quien, en 1 Cor 16,22, nos da *en arameo* la fórmula *maranatha*, que se traduce como

«Señor *nuestro,* ven» (*Maranna, ta*; cf. Ap 22,20), mejor que como «el Señor viene» (*Maran ata*).

La «filigrana» con textos del Antiguo Testamento, de la que algo veremos a propósito de la parusía, no se hizo toda en un día. Empezó subrayando que Jesús es Señor porque está «sentado a la derecha» de Dios, según la lectura de Sal 110,1 («Siéntate a mi derecha...»)[26], que encontramos en Mt 22,24 par (cf. Hch 2,34; Heb 1,13), así como en la solemne proclamación de Jesús ante el Sanedrín:

Veréis al Hijo del Hombre, sentado a la derecha (*katêhmenon ek dexiôn,* como en el Salmo) del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo (Mt 26,64 par; cf. Hch 7,55s: *estôta*).

Pablo no dice que Cristo esté «sentado», pero no renuncia a decir que Cristo está «a la derecha» de Dios (*en dexia,* Rom 8,34) y que «vendrá» (1 Tes 1,10; 5,2; cf. 1 Cor 4,5; 11,26) «desde el cielo» (1 Tes 1,10; 4,16; cf. 1 Cor 15,47; 2 Cor 5,2).

Eso tiene algo que ver con la idea de un título «conquistado» (cf. Hch 2,33; 5,31) o de una «exaltación» merecida (Flp 2,9) a través de la muerte y la resurrección. Por lo insólito del texto, suele atribuirse máxima antigüedad a Hch 2,36:

Dios hizo Señor y Cristo a ese Jesús que vosotros crucificasteis.

En el acervo de material prepaulino entra también, como hemos dicho, Rom 10,9:

Si confiesas con la boca que Jesús es Señor y crees de corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás;

así como Flp 2,6-11[27], cuya segunda parte (vv. 9-11) transcribimos:

Por eso Dios lo sobreexaltó y le concedió el Nombre que está sobre todo nombre, para que, al nombre de Jesús, toda rodilla se doble –de los celestiales, los terrestres y los infernales– y toda lengua confiese que Jesús es Señor para gloria de Dios Padre.

Ésta debió de ser la primera fase: Jesús Señor a partir de la resurrección. La Primera a los Tesalonicenses se encuentra más

[26] Cf. M. Gourgues, *A la droite de Dieu* (París 1978).
[27] Cf. *infra,* c. XII C 3.

allá, en el sentido de que en la carta el título «Señor» se aplica a Jesús, como hemos visto, incluso en su vida pública y en su muerte; además, como veremos a propósito de la parusía, se «traspasan» a Jesús algunos textos que, en su sentido original, hablan de Yahveh.

La aplicación del título a Jesús en su misma vida mortal empieza, a más tardar, en años de convivencia pacífica entre cristianos y judíos (rota el año 44, cuando la muerte de Santiago Zebedeo). En Mc 12,35-37, después de un clamoroso hebraísmo (empezar una narración por *apokritheis*, «respondiendo»)[28], leemos:

Jesús decía, enseñando en el Templo:

–¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es Hijo de David? El mismo David, inspirado por el mismo Espíritu Santo, dice: «Dijo el Señor a mi Señor...». El mismo David le llama Señor, ¿cómo puede ser su hijo?

La atención ya no se centra en el encargo de «sentarse», sino en el hecho de que es David quien *le llama* Señor. Presupone que el título de «Señor» no es un simple *nomen officii*, atribuido al Mesías a partir de un cierto momento, sino algo que compromete la misma creencia tradicional de que el Mesías es el Hijo de David; por tanto, su naturaleza.

A partir de ahí, el salto a la esfera divina es facilitado por la aproximación entre el «Señor» que dijo y el «Señor» al que se dijo.

Esa aproximación es algo más difícil en el texto hebreo *escrito* (llamado *qeré*), que leeríamos: *Neum YHVH l-Adoní*; pero no lo es tanto en el hebreo leído (llamado *ketib*), incluso en la liturgia, donde *Adonay* sustituía al nombre de *Yahveh*. Allí se leería: *Neum Adonay l-Adoní*, utilizando las dos veces el mismo nombre, cosa que facilitaba el «traspaso» de un «Señor» al otro.

En una tercera fase, cuyos reflejos veremos a continuación, se utilizaron *otros textos* del Antiguo Testamento, diciendo de Jesús lo que aquellos textos decían del «Señor» (*Adonay* o *o*

[28] R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921) 145s, contempla la posibilidad de que el fragmento provenga del mismo Jesús o de la comunidad hebrea; J. Jeremias, *Theologie* 247, descubre en él un tipo de diálogo típicamente rabínico.

Kyrios). Hasta el extremo de que el término «Señor», excepto en citas veterotestamentarias, quedó reservado a Jesús, como ya ocurre, según hemos visto, en Primera Tesalonicenses.

6. *La parusía*

Uno de los motivos que tuvo el apóstol para escribir Primera Tesalonicenses fue una consulta, traída por Timoteo (cf. 3,6), sobre problemas que habían surgido en la comunidad. En 4,15 y 5,1, los afronta diciendo: «En lo que se refiere a...», como si respondiese a consultas que le han hecho. Las preguntas serían: qué pasará con los que han muerto (4,13-18) y cuándo será la parusía (5,1-11)[29].

En cuanto a los que han muerto (v. 13), Pablo dice que no se tienen que entristecer por ellos, ya que los supervivientes no tendrán ningún privilegio respecto de los muertos anteriormente, porque resucitarán primero (vv. 14-16).

El fondo del problema es, creemos, que esperaban una venida de Cristo «a la puerta de casa», como quien espera a un amigo (1,10)... o a un ladrón (5,2); entonces los que «se hayan dormido» (4,13), ¡ya no podrán estar ahí para recibirle!

La respuesta de Pablo parte de dos puntos, inspirados en la profesión de fe de 1,10: el que viene es el que «ha resucitado», el cual, además, viene «del cielo». Por eso Jesús, bajando del cielo (4,16), se podrá llevar a los que han muerto por medio de él (v. 14), es decir: están marcados, por medio del bautismo y la eucaristía, por su misterio de muerte y resurrección[30].

En su respuesta, y casi sin darse cuenta de ello, Pablo se coloca, y coloca a la comunidad, entre los «supervivientes» (vv. 15.17). Pero esa suposición, que tantos problemas ha creado, no forma parte ni de la pregunta («sobre los que han muerto») ni de la respuesta («no quedarán atrás»). La pregunta directa sobre cuándo será la parusía se plantea en 5,1-11. La respuesta es: «No

[29] W. Baird, *Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective*, NTS 17 (1971) 314-327; R. B. Hays, *«The righteous one» as eschatological deliverer: A case study in Paul's apocalyptic hermeneutics*, en J. Marcus, *Apocalyptic and the NT. Fs. J. L. Martyn* (Sheffield 1989) 191-216; G. Kegel, *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Toten* (Gütersloh 1970).

[30] Cf. J. Bekker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum* (Stuttgart 1976); P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Münster 1978).

lo podemos saber» (5,2; cf. Mt 24,36). La comunidad ya conocía esta respuesta (v. 1), pero resultaba importante repetirla a aquellos que se inquietaban por las muertes.

Aparte esta inquietud, que representa un elemento nuevo, el tema de la parusía se repite por toda la carta (2,19; 3,13; 5,23), con la idea de que tendremos que presentarnos «ante» el Señor (2,19) o ante el Padre (1,3; 3,13), pero no con perspectivas de terror, sino de esperanza (1,3; 2,19; 5,8).

La expectativa próxima de la venida del Señor es para muchos el *gran problema* de la carta. No dejamos de percibir el incumplimiento de ciertas expectativas, pero alguna distinción hay que marcar entre lo que uno *enseña* (cómo responde a la cuestión propuesta) y lo que presupone aquella misma persona. Pablo *no enseña* la proximidad de la parusía: sólo usa dos participios (*oi zôntes, oi perileipomenoi*, en 1 Tes 4,15.17) que, en el peor de los casos (¡pues también podrían tener sentido subjuntivo!), significan: «los que vivimos, los que sobreviviremos» y, por tanto, parecen presuponerla.

También encontramos una expectativa próxima en la tradición evangélica (Mt 16,28; 24,34): se alimentaba probablemente de una interpretación literal de la idea de que el Señor llegará «como un ladrón» (Mt 24,43; 1 Tes 5,2.4). Pablo, profundizando en las tradiciones que había recibido, logra incrustar en ellas la idea de una resurrección para los que hubieran muerto antes de tiempo (v. 15; cf. 1 Cor 15,51). Más adelante, el acento recaerá en el encuentro con Cristo a la muerte da cada individuo (cf. 2 Cor 5,1-5; Flp 1,23), con lo que la idea de la proximidad de la parusía pasará a segundo plano.

Pero eso no es todo lo que dicen nuestros textos respecto de la parusía. En el apartado sobre la vida cristiana podremos hablar del «descubrimiento» de la esperanza, operado en la comunidad de Antioquía y referido a la parusía.

Más importante aún, a nuestro modo de ver, es la aportación cristológica de nuestros textos. La concentraríamos en cuatro puntos:

a) La aplicación a Cristo de textos no veterotestamentarios, en los que originariamente se hablaría de un *Mar* («Señor», en arameo), aunque no de *Adonay* (el nombre que sustituía a *Yahveh* en la liturgia hebrea). Por ejemplo, la de Mt 24,42 (presente,

como hemos dicho, en 1 Tes 5,2): «no sabéis qué día viene *vuestro Señor*, porque si el dueño supiese a qué hora viene el ladrón...». Pablo universalizará este uso, hablando de parusía del Señor (4,15; cf. 2,19 y 3,13: «de nuestro Señor Jesús»; 5,23: «de nuestro Señor Jesucristo»), en vez de «del Hijo del Hombre» (Mt 24,3.27.37.39)[31].

b) Esa sustitución del título de «Hijo del Hombre» por el de «Señor» (explicable por causa del auditorio gentil) puede ser el eslabón que faltaba en la aplicación a Cristo del título «Señor». Precisamente porque el Hijo del Hombre «viene» (Mt 10,23; 16,27s; 24,27.30.37.39.44; 25,31) en «gloria» (cf. Mt 16,27; 24,30; 25,31), y a él, según Dn 7,14, se le dan el reino, el poder y la gloria.

c) La aplicación a Cristo de textos veterotestamentarios, sustituyendo claramente la aplicación a Yahveh[32]. En esta línea puede contar el mismo uso de «palabra del Señor» en 4,15 (cf. 1,8), pues «palabra del Señor» es la que se dirigió a los profetas (cf. Is 1,10; 2,3; Jr 1,4.13; 2,4.31). Más específico es el tema del «día del Señor» en 1 Tes 5,1, que alude, casi sin pasar por la tradición sinóptica (cf. sin embargo Mt 7,22; 24,42.44.50), a Jl 3,4: «hasta que llegue el día del Señor» (*prin elthein êmeran Kyríou*), texto citado por Hch 2,20 y no desconocido para Pablo, ya que en Rom 10,12 (cf. vv. 12.14; 1 Cor 1,2) cita el versículo siguiente (v. 5). Más específica aún es la cita de Zac 14,5:

> Vendrá el Señor (ê*xei Kyrios*), mi Dios, y todos los santos junto con él (*pantes oi agioi met'autou*);

en Primera Tesalonicenses 3,13:

> en la parusía de Nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos (*meta pantôn tôn agíôn autou*).

En vez de «santos», Mt habla de «*sus* ángeles» (Mt 16,27; 24,31), lo cual enlaza con toda la tradición evangélica, en la que los ángeles están siempre al servicio de Jesús (Mt 4,11 par; 26,53; cf. Mt 1,20.24; 2,13.19; 28,2.5 par; Lc 1,26-38; 2,9-13), pero el

[31] Cf. H. Gese, *Wisdom, Son of Man, and the Origins of Christology*, Biblical Theology 3 (1981) 23-57; R. Kearns, *Das Traditionsgefüge um den Menschensohn. Ursprünglicher Gehalt und älteste Veränderung im Urchristentum* (Tubinga 1986).

[32] Cf. D. B. Capes, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (Tubinga 1991).

mayor paralelismo entre Primera Tesalonicenses y Zac hace más voluntaria la referencia.

d) Una fluida «distribución de funciones» entre el Padre y el Hijo, en la que el Padre, por supuesto, no queda «desbancado»:

> Si creemos que Jesús murió y resucitó, también Dios (*o Theos*) a los que han muerto por medio de Jesús se los llevará con él (*met'autou*).

Parece que «con él» quiere decir con Jesús, que es la última persona citada y, por tanto, se aplican a Jesús tanto el v. 18: «estaremos siempre con el Señor» (*syn Kyriô esometha*) como los anteriores: «el mismo Señor (*autos o Kyrios*) bajará del cielo» (v. 16), «al encuentro del Señor» (*eis apantêsin Kyriou:* v. 17). Pero quien se los lleva es dos veces Dios: al *o Theos* de v. 14 corresponde la pasiva divina (*arpagêsometha*, «seremos raptados») de v. 17.

En el fondo, pues, tenemos el mismo doble sujeto que en 1,10: Dios, sujeto implícito de «la ira», y Jesús, que nos libra de ella: esperamos (*anamenein*) a Jesús, pero viene (*erkhomenês*) «la ira». En la misma línea se habla de:

> La esperanza de nuestro Señor Jesucristo, ante nuestro Dios y Padre (1,3);

> Ante Dios nuestro Padre en la parusía de nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos (3,13).

También en 5,9 podemos entrever los dos sujetos, por el papel de mediador que se atribuye a Cristo:

> Para obtener la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo (*tou Kyriou êmôn Iêsou Khristou*).

No olvidemos que en 2,19 y 5,23 se habla sólo de Cristo y que, según parece, 4,6 atribuye al mismo Jesús el papel de «vindicador» (*ekdikos Kyrios*), a menos que queramos dar a «Señor» un sentido que no se le ha dado en toda la carta.

Eso equivaldría a dar a Jesús el papel de juez que 1,3 y 3,13 (y, de alguna manera, también 1,10 y 5,9) reservan al Padre[33]. Es decir, que cuando, en contexto escatológico, el «Señor» (Jesús) aparece solo, ocupa el papel de juez; cuando aparece con el Padre, ocupa el de abogado (o de mediador).

[33] Véase la preposición *emprosthen*, «ante», tanto en 2,19 y 5,23 (Jesús) como en 1,3 y 3,13 (el Padre).

7. *La entrada en la fe*

La autenticidad de Primera Tesalonicenses está asegurada porque cada una de sus frases puede encontrar reflejos en otros escritos del apóstol. Pero no dirá lo mismo quien se coloque exclusivamente en el punto de vista del «paulinismo» estricto: la teología de la justificación y de la cruz, la polémica contra la Ley y contra las obras, el sentido extremo del pecado, la insistencia en el «sola fide» y «sola gratia».

Es que, como hemos recordado, Primera Tesalonicenses no nos ofrece teología personal del apóstol, sino la catequesis que impartió a los tesalonicenses después de haberse separado de Bernabé y haber evangelizado «sólo» Galacia y Filipos. Es decir, que Pablo llevaba más de quince años dando una catequesis muy poco «paulinista», de la que quedan buenos restos en todo su epistolario.

Descartada la solución de F. Ch. Baur, que rechaza la autenticidad de Primera Tesalonicenses porque contiene poca polémica, surge la idea de que en el apóstol se produjo una evolución mayor[34].

Nosotros hablaríamos más bien de una evolución menor, pues consideramos Primera Tesalonicenses más «paulina» de lo que parece, y las demás cartas más «catequéticas» de lo que parecen. Hemos presentado la catequesis de Primera Tesalonicenses separada del resto de la teología paulina, pero con una gran disposición, por supuesto, a descubrir coherencia entre ambos bloques.

El primer punto será observar que el apóstol dice de «Israel», y no de los gentiles, que «perseguían» una ley de justicia por el camino de las obras (Rom 9,30-32) o que querían establecer una «justicia propia» no sometiéndose a la justicia de Dios (10,3). En consecuencia, Primera Tesalonicenses no atacaría un problema que se supone que sus fieles no tienen[35].

A los gentiles, el pecado se les presupone (cf. Gál 2,15): no hace falta echárselo en cara. Según Primera Tesalonicenses,

[34] Cf. G. Strecker, *Befreiung und Rechtfertigung*, en *Eschaton und Historie* (Gotinga 1979) 229-259; hemos anotado ya (c. IV, nota 16) que Ludemann coloca 1 Tes en el año 41, con vistas a anteponerla a las «turbulencias futuras».

[35] Sin embargo, Bultmann, *Teología* 244-325, tiende a identificar todo pecado con la búsqueda de la justicia propia; cf. *infra*, c. XI, nota 9.

saben que estaban «vueltos» a los ídolos (1,10), que eran gentiles que «no conocen a Dios» (4,5) y «no tienen esperanza» (v. 14), que estaban «en la tiniebla» (5,4). ¿Para qué humillarles más? Primera Tesalonicenses no utiliza el verbo «pecar» ni el sustantivo «pecador»; en 2,16 habla de «pecados», pero son los de otras personas. Veremos en el apartado siguiente cómo lucha con los restos del «hombre viejo», pero desde lo positivo.

Pablo no sería Pablo si no entendiera que «es» (vale, vive, se salva) sólo por la gracia de Dios (1 Cor 15,10). Pero ni siquiera el término «gracia» (*kharis*) tiene especial fortuna en esta carta: sirve como saludo al empezar y al terminar (1,1; 5,28). La idea quedará expresada por otros caminos (sin despreciar la aportación de los versículos citados).

La fe es (insistiremos en ello) un gran componente de la vida cristiana: su elemento distintivo, puesto que los seguidores de Cristo se llaman «los creyentes» (*oi pisteuontes:* 1 Tes 1,7; 2,10.13), los que creen que Jesús murió y resucitó (4,14).

Y la entrada en la fe es vista como un gran momento de presencia viva de Dios:

Mi evangelización no fue para vosotros simplemente palabra, sino gran plenitud de la *fuerza* (*dynamis*) del Espíritu Santo... recibisteis la Palabra, en medio de una gran tribulación, con alegría del Espíritu Santo (1,5s);

Acogisteis, no una palabra humana, sino lo que es en realidad: Palabra de Dios que en vosotros *actúa* (*energeitai:* 2,13).

En conexión con ello, podemos citar los distintos «agentes» salvíficos que actúan en distintos momentos de la vida cristiana:

El Señor os llene y os haga abundar (*pleonasai kai perisseusai*) en el amor... fortalezca (*stêrixai*) vuestros corazones... (3,12s);

Dios, que nos ha *dado* su Espíritu Santo (4,8);

Pues Dios no os ha *destinado* a la ira, sino a la adquisición de la salvación *por medio de* nuestro Señor Jesucristo (5,9);

El Dios de la paz os *santifique* completamente para que seáis perfectos... (5,23).

El elemento sobrenatural es claramente presupuesto en los célebres complementos precedidos de la preposición «en»:

A la Iglesia de los tesalonicenses *en* Dios Padre y el Señor Jesucristo (1,1);

las Iglesias de Dios que hay en Judea *en* Cristo Jesús (2,14);

estáis *firmes en* el Señor (*stêkete:* 3,8);

los muertos *en* Cristo (4,16);

los que cuidan de vosotros *en* el Señor (5,12);

Ésta es la voluntad de Dios *en* Cristo Jesús (5,18).

Una presencia superior es insinuada, más que expresada, en 5,4s.8:

Vosotros no *estáis* en la tiniebla... Todos vosotros *sois hijos* de la luz e hijos del día... *siendo* de la luz...

Con lo cual, ciertamente, no ha quedado destruido el elemento personal en la decisión de la fe:

Os volvisteis (*epestrepsate*) de los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero (1,10).

En las grandes cartas se añadirán otros tonos a los aquí apuntados. Habrá que ver hasta qué punto implican nuevos contenidos. El caso es que nuestra carta, sin mencionar para nada la justificación, sumerge toda la vida del cristiano en la fe y en la gracia.

8. *La vida cristiana*

Una aportación, probablemente original, de la catequesis antioquena debe de ser la sistematización de las tres actitudes fundamentales del cristiano en el trinomio *fe, esperanza y caridad*[36], que está en la base de dos textos:

Recordando la obra de vuestra *fe* y el esfuerzo de vuestra *caridad* y la resistencia de vuestra *esperanza* (1,3);

Vigilemos, revestidos de la coraza de la *fe* y la *caridad* y del casco que es *la esperanza* de la salvación (5,8).

En 1 Cor 13,13, la fe sigue unida a la esperanza y la caridad como «las cosas que quedan». El trinomio parece estar ya formado cuando Pablo se pone a escribir, puesto que lo da por pre-

[36] Th. Soeding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie* (Stuttgart 1992).

supuesto («recordando...») al inicio de la carta y lo presenta «zurcido» en un texto veterotestamentario (Is 59,17) en una carta que no incluye citas bíblicas explícitas.

La tradición evangélica, según la podemos conocer, pudo ser caldo de cultivo de dicha sistematización, pero no nos la da hecha. La fe es allí la más subrayada (cf. Mt 8,10), precisamente porque sin fe no se puede aceptar que Jesús sea o pueda más que lo que las apariencias indican. De todos modos, casi siempre implica la confianza en que algo sucederá (la llamada «fe de los milagros»). En cambio, en Primera Tesalonicenses (también en contraste con la típica fe «paulina») implica los compromisos personales que la conversión ha traído consigo («la *obra* de vuestra fe»: 1,3) y la firmeza con que debe mantenerse ante las dificultades («la *coraza* de la fe»: 5,8)[37].

Es un aspecto especialmente subrayado en 1 Tes 3:

Que os fortaleciera (*stêrixai*) y os consolara en vuestra fe, de modo que nadie se conturbara (*sainesthai*) en esas tribulaciones (vv. 2s);

para que conociera vuestra fe, de modo que no os tentara el Tentador (v. 5);

nos dio la buena noticia de vuestra fe y vuestro amor (v. 6);

poder veros y subsanar los fallos (*katartisai ta ysterêmata*) de vuestra fe (v. 10).

Exactamente los temas de Lc 22,32:

Satanás ha pedido zarandearos (*siniasai*) como trigo; pero yo he rogado por ti, para que no falle (*eklipê*) tu fe; tú, más tarde, vuélvete (*epistrepsas*, como 1 Tes 1,10) y fortalece (*stêrison*) a tus hermanos.

Ese componente heroico hace que los tesalonicenses puedan ser propuestos como modelo (*typos:* 1,7) por toda la región. En este sentido, se dirá que su fe para con Dios (*pros ton Theon*) se ha difundido por todas partes (v. 8).

La esperanza está todavía menos tematizada en los evangelios. Poco representa la cita de Is 53,4 que encontramos en Mt 12,21 («los gentiles esperarán en él»). La «resistencia» (*ypo-*

[37] Cf. A. Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens* (Tubinga 1987).

monê) que en 1 Tes 1,3 y en otros lugares (Rom 5,4; 15,4) acompaña a la esperanza, aparece en Lc 21,19 en boca de Jesús:

Con vuestra «resistencia», conquistaréis vuestras «almas».

Es curioso que, con tan poca base (conocida) en la tradición evangélica, el término «esperanza» haya tomado categoría de actitud fundamental cristiana en 1 Tes 1,3 y 5,8[38] como para ser colocada en el nivel de la fe y el amor.

Nuestra respuesta es que la esperanza expresa la actitud confiada de Jesús ante la parusía, en contraste con la mucho más «asustada» del Bautista (a la que se aludiría en 1 Tes 1,10).

Para empezar, la relación de la esperanza con la parusía es explícita en 2,19:

¿Cuál es nuestra esperanza... ante nuestro Señor Jesús, en su venida?

Pero también está a la vista la parusía cuando se dice:

para que no os entristezcáis como los gentiles que no tienen esperanza (4,13).

En 5,8 (citado) se habla de «la esperanza de la salvación». Por otra parte, las alusiones a la armadura (coraza y casco) colocan las tres actitudes en situación de vencer una dificultad: la misma situación que 1,3 expresa sin imágenes. La coherencia de fondo entre estos dos textos (uno nos dice en imagen lo que el otro nos dice sin ella), más el hecho de que los otros dos (2,19 y 4,13) también aluden a la parusía, son razones suficientes para creer que la «esperanza del Señor Jesús *ante* Dios nuestro Padre», de 1,3, es la que nos da resistencia (*ypomonê*) en la espera de la parusía.

Esa actitud confiada de Jesús, en contraste con la de Juan, es la que da sentido a la palabra «evangelio» (*euaggelion*, «buena noticia»), la que se expresa en las bienaventuranzas, en los milagros, en la invitación a todos los desasistidos:

Venid a mí todos los que andáis fatigados y agobiados, que yo os daré reposo... aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón (Mt 11,28s).

En forma anecdótica, esta diferencia de actitud es expresada en un antiguo apotegma:

[38] G. Nebe, *Hoffnung bei Paulus* (Gotinga 1983).

Se le acercan los discípulos de Juan y le dicen: «¿Cómo es que nosotros y los fariseos ayunamos mucho, en cambio tus discípulos no ayunan?» Jesús les dijo: «Los amigos del esposo no pueden estar de duelo mientras el esposo está con ellos» (Mt 9,14s).

En el peor de los casos, esa actitud confiada debió de ser especialmente vivida por las comunidades de Palestina y de la diáspora siria durante los últimos años treinta y los primeros cuarenta, época de paz para la Iglesia. Y las comunidades helenísticas debieron de dar un nombre a esa actitud: «esperanza» (*elpis*).

En cuanto al tema del amor cristiano (*agapê, agapaô*)[39], además del trinomio de 1,3 y 5,8 contamos con otros cuatro textos explícitos: uno vuelve a relacionarlo con la fe, pero los cuatro lo refieren a un afecto entre humanos:

Hace poco nos ha venido Timoteo de parte vuestra, dándonos la buena nueva (*euaggelisamenou*) de vuestra fe y vuestro amor: que siempre hacéis buena memoria de nosotros y que anheláis (*epipothountes*) vernos, igual que nosotros a vosotros (3,6);

Abundar en el amor de unos con otros (*allêlous*) y para con todos (3,12);

En cuanto al «amor fraterno» (*peri tês filadelfias*)... habéis sido enseñados por Dios a amaros los unos a los otros (*allêlous*: 1 Tes 4,9);

Consideradles [a los que cuidan de vosotros] con especial amor (*yperekperisou en agapê*) por causa de su trabajo. Y tened paz entre vosotros (5,13).

Por causa del término «unos a otros» (*allêlous*: 3,12 y 4,9) que, según 4,9, constituye el tema del «amor fraterno», incluimos:

Consolaos mutuamente (*parakaleite allêlous*) con estas palabras (4,18);

Exhortaos mutuamente y edificaos unos a otros (*parakaleite allêlous kai oikodomeite eis ton ena:* 5,11);

Buscad el bien entre vosotros (*allêlous*) y para con todos (5,15).

Según 1,3, ese amor es un «trabajo duro» (*kopos*), como el del apóstol y sus colaboradores (cf. 2,9; 3,5; 5,12; 1 Cor 4,12;

[39] Cf. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 vols. (París 1958-1959); dedica a Pablo: II, 1-305, y al origen de la tríada, 365-378.

15,10; 16,16; Gál 4,11; 2 Cor 6,5; 10,15; 11,23.27). Razón de más para que entendamos que no se trata *directamente* del amor a Dios, sino al prójimo, con una especial inflexión intracomunitaria (cf. *allêlous* en 3,12; 4,9.18; 5,11.15).

Más intracomunitaria debió de ser en la catequesis que Pablo incorpora, pues las dos veces en que añade «y para con todos» (3,12; 5,15) la frase suena a añadido de última hora.

Los evangelios sinópticos citan repetidamente el precepto de amar al prójimo (cf. Mt 5,43; 19,19; 22,39), pero lo colocan después del amor a Dios (cf. Mt 22,37s) y entienden como «prójimo» a los extraños (Lc 10,29-36) y a los enemigos (Mt 5,43-47). Por otra parte, usan poquísimo el sustantivo *agapê* y sólo en sentido de amor a Dios (Mt 24,12; 11,42).

No se trata de suponer que la catequesis descuidaba a Dios (volveremos sobre el tema) o al resto de la humanidad, sino que puso un gran énfasis en el amor intracomunitario, hasta el extremo de reservarle (por claridad pedagógica) el término *agapê*.

Ya dijimos que la frase «amarse unos a otros» (*agapan allêlous*), en sentido de amor *intracomunitario*, no aparece en la tradición sinóptica, sino en la joánica (Jn 13,34s; 15,12.17; 1 Jn 3,11.23; 4,7.11s). De todos modos, camina en el mismo sentido el título de «hermanos» dado por los sinópticos a la comunidad postpascual: son aquellos a quienes Jesús se apareció (1 Cor 15,6; Mt 28,10; Jn 20,17; 21,23) y que Pedro «confirmó» (Lc 22,32, citado hace poco; cf. Hch 1,15s).

Curiosamente, Primera Tesalonicenses es desproporcionadamente generosa en el uso de este título (19 veces; compárese con las 19 de Romanos, 39 de Primera Corintios, 12 de Segunda Corintios, 11 de Gálatas). Lo encontramos como vocativo plural en 1,4; 2,1.9.14.17; 3,7; 4,1.13; 5,1.4.12.14.25: podría ser una costumbre, pero la misma repetición dice algo. Entre los demás textos, subrayamos 5,26, sobre el «beso santo» (*filêmati agiô*), que se tiene que extender a *todos* los hermanos (*pantas adelfous*). Debió de ser especialmente significativo en aquellos tiempos, dada la diversidad de origen, de clase social y de sexo en la comunidad.

Son también impresionantes las expresiones de afecto de Pablo hacia sus fieles: ya hemos citado 3,6, sobre los sentimien-

tos suscitados a la vuelta de Timoteo (v. 8 concluye: «porque nosotros vivimos, cuando vosotros estáis firmes en el Señor»). Recordemos también el c. 2:

> Fuimos tiernos con vosotros, como una madre que da calor a los propios hijos. Por el afecto que os teníamos (*omeiromenoi*), estábamos dispuestos a daros, no sólo el evangelio, sino también la vida, de tanto que os queríamos (vv. 7s);
>
> Como un padre a los propios hijos, os exhortábamos, y os animábamos... (v. 11s);
>
> Y cuando, aunque por poco tiempo, quedamos huérfanos (*aporfanisthentes*) de vosotros –de vuestra presencia, no de vuestro pensamiento (*prosôpô ou kardia*)–, nos esforzamos todavía más, con gran anhelo (*epithymia*) por veros. Y una y otra vez decidimos ir a veros... porque vosotros sois nuestra gloria y nuestra alegría (vv. 17s.20).

Tampoco es pura fórmula cuando dice: «Timoteo, *nuestro* hermano» (3,2: *ton adelfon êmôn*), y no simplemente: «el hermano». De modo parecido, en 4,6 habla de «su» hermano; en v. 10 y en 5,26 se dice «*todos* los hermanos»:

> Que nadie arrincone ni se aproveche de su hermano (*ton adelfon autou:* 3,2);
>
> El amor fraterno (*filadelfias*)... ya lo cumplís con *todos* los hermanos en toda Macedonia; os exhortamos a abundar en ello (4,9s);
>
> Os conjuro por el Señor que esta carta sea leída a *todos* los hermanos (5,26).

Ese amor fraterno debía tener efectos tangibles (entendemos: monetarios), no sólo en la comunidad, sino también en las comunidades vecinas (4,10). Sería la traducción gentil de aquello que conocemos como «la vida de los primeros cristianos»:

> La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma y ninguno consideraba propio nada de lo que tenía: todo les era común (Hch 4,32; cf. vv. 33-37; 2,42-47).

Observemos de paso que la misma existencia de un grupo de «ociosos» podía ser debida a una interpretación interesada del amor fraterno... de los demás[40]. De hecho, se habla de ellos en 4,11s, como aplicación concreta de la Ley (o enseñanza) del amor (la parusía viene después de un gran punto y aparte: vv.

[40] Cf. NAT 133.

13ss): serían gente que, por una parte, viviría intensamente (y airearía) los problemas de otros miembros de la comunidad: por eso se les dice que estén tranquilos y se ocupen de sus cosas *(êsykhazein kai prassein ta idia)*; por otra parte, debían de prestarse a ser objeto del amor fraterno de los demás, y por eso se les diría que trabajasen con *las propias manos* (*tais khersin ymôn*) y no tuviesen necesidad de nadie. Añade que vivan de manera digna ante los de fuera (*euskhêmonôs pros tous exô*), porque «los de fuera» esas cosas las captan enseguida.

En cuanto a las exhortaciones concretas, que significan el aspecto práctico de la vida cristiana, la idea del «hermano» juega un gran papel. En este sentido, leemos:

> Que nadie arrincone ni se aproveche de su hermano (*ton adelfon autou*: 4,6).

Con lo que se coloca en la línea de la tradición sinóptica, que también da como motivación ética la idea de «¡Es tu hermano!»:

> Todo aquel que se enoja con su *hermano*... Y quien dice a su *hermano* «Racá», será reo ante el Sanedrín. Y quien le diga «Insensato», será reo de la Gehena de fuego. Y cuando lleves tu don, para ponerlo sobre el altar (del Templo), si allí te acuerdas de que tu *hermano* tiene algo contra ti, deja la ofrenda allí ante el altar y ve primero a reconciliarte con tu *hermano* (Mt 5,22-24; cf. v. 47);
>
> ¿Cómo ves la paja en el ojo de tu *hermano* y no notas la viga en el tuyo? ¿Cómo puedes decir a tu *hermano*: «Deja que te saque la paja del ojo». ¡Si en el tuyo hay una viga! ¡Hipócrita! Saca primero la viga de tu ojo, y después mirarás de sacar la paja del ojo de tu *hermano* (Mt 7,3-5).

Pero la idea de Dios es aún más decisiva[41]. Ya dijimos que Dios era nombrado 36 veces en una carta tan corta. Añadamos que, en muchas de ellas, aparece como motivo de fondo de nuestra conducta. Sobre todo, bajo el aspecto de la «santidad» y de la «voluntad» de Dios:

> Que refuerce vuestro corazón (*tas kardias*), para que se mantenga sin mancha, en santidad (*amemptous en agiôsynê*) ante Dios nuestro Padre (3,13);

[41] Por eso, incluso en exégesis se habla de «*teo*-logía moral» o de «ética *teo*-lógica»; cf. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament* (París 1965); E. Lohse, *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (Stuttgart 1988).

Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación (*o agiasmos ymôn*): que os apartéis de la inmoralidad (*porneias*), que cada uno mantenga su propio cuerpo (literalmente, «el propio vaso»: *to eautou skeuos*) en santidad y honor (*en agiasmô kai timê*) y no siga sus deseos apasionados (*en pathei epithymias*), como hacen los gentiles que no conocen a Dios (4,3-5; cf. 5,23; 1 Cor 6,18-20; Rom 1,24);

Porque Dios no os ha llamado a la impureza, sino a la santidad (4,7: *[oukh] epi akatharsia all'en agiasmô*);

Que el Dios de la paz os santifique (*agiasai ymâs*), de manera que seáis perfectos (*oloteleis*) y se mantenga íntegro (*oloklêron*) vuestro espíritu y vuestra alma y vuestro cuerpo (5,23).

Se da una versión de la santidad que mira al individuo en su intimidad personal (*tas kardias*) y en todo su ser («el espíritu, el alma y el cuerpo»). El hecho de vivir «en la presencia de Dios» hasta en los momentos más íntimos de la vida es de las cosas que más dan al hombre el sentido de la santidad de Dios. Lo cual no quiere decir que esas mismas acciones no puedan ser consideradas también desde el punto de vista del amor al prójimo.

Otro modo de expresar la conducta determinada por Dios es cuando se habla de servir (*douleuein*) al Dios vivo y verdadero (1,9), de agradar (*areskein*) a Dios (2,4; cf. v. 15; 4,1) o de vivir de modo digno (*axiôs*) de él (2,12).

Y no se trata simplemente de «coincidir» con la voluntad de Dios, sino de vivir, por medio de la plegaria y la acción de gracias, en diálogo *constante* con él:

Siempre (*pantote*) damos gracias (*eukharistoumen*) a Dios por todos vosotros, recordándoos en nuestras oraciones sin interrupción (*adialeiptôs:* 1,2);

Por eso nosotros damos gracias a Dios sin interrupción (*eujaristoumen adialeiptôs:* 2,13);

Alegraos siempre (*pantote*), rezad sin interrupción (*adialeiptôs proseukhesthe*), dad gracias de todo (*en panti eujaristeite:* 5,16-18).

Orar y dar gracias, siempre y sin interrupción, son temas bastante repetidos como para ver en ellos una catequesis consolidada. Más todavía cuando en 5,16 se añade que «ésta es la voluntad de Dios en Jesucristo para con vosotros».

No hace falta, por lo evidente, buscar paralelos evangélicos. Observemos sólo que el adverbio «siempre» (*pantote*: 1,2; cf. 5,16) lo encontramos en Lc 18,1:

Les dijo una parábola sobre cómo hay que orar siempre y no desfallecer (*pantote proseukhesthai... kai mê egkakein*).

De hecho, el evangelio de Lucas es el que más insiste en presentarnos la figura de Jesús como la figura de uno que ora y exhorta a orar siempre: recordemos el uso de *proseukhesthai* en 3,21; 5,18; 6,12; 9,18.28s; 18,1.10s; 22,44 (*ektenesteron*). Podría ser incluso que la fórmula «orad sin interrupción» (*adialeiptôs*), que Primera Tesalonicenses utiliza dos veces (1,2; 5,17; cf. 2,13), fuera la traducción de un posible semitismo «velad y orad» (*grêgoreite kai proseukhesthe*: Mt 26,41; cf. vv. 42.44).

9. *La Iglesia*

En cierto sentido, hay que esperar hasta 1 Cor 12,28 para encontrar una auténtica «proposición» sobre la Iglesia. Pero nos parece bastante probable que la «designación» de los grupos cristianos como «Iglesia de Dios» sea prepaulina, incluso en el sentido de anterior a la conversión de Pablo. Porque así designa tres veces el apóstol al objeto de su persecución («perseguí a la Iglesia de Dios»: 1 Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6). De hecho, si los grupos cristianos se autodesignaban «Iglesia de Dios» (*ekklêsia Theou*) en el sentido que los Setenta daban a la frase, la persecución estaba servida[42].

En la Biblia griega encontramos sólo una vez la fórmula «Iglesia de Dios»[43] (*ekklêsia Theou*, Neh 13,1), pero siete veces la fórmula «Iglesia del Señor» (*ekklêsia kyriou*, Dt 23,1.2.3.8; 1 Cr 28,8; 29,20; Miq 2,5), más una vez «tu Iglesia», referido a un «Señor» precedente (Lam 1,10, cf. v. 9). También una vez «Iglesia del Altísimo» (*ekklêsia ypsistou*, Sir 24,2) y otra vez: «Iglesia del pueblo de Dios» (*ekklêsia tou laou Theou*, Jdt 20,2). Siempre en el sentido de: «pueblo de Dios» en su totalidad. Por eso, quien se arroga el título de «Iglesia de Dios» está implicando la idea de que los demás dejarán de serlo si no se adhieren al grupo.

En Primera Tesalonicenses encontramos dos usos del término: «la iglesia de los tesalonicenses en Dios Padre y el Señor

[42] Cf. NAT 31-33.

[43] Todo el tema, con bibliografía, en J. Sánchez Bosch, *Iglesia e Iglesias en las Cartas paulinas*, RCatalT 8 (1983) 1-43; íd., *La Iglesia universal*, op. cit.

Jesucristo» (1,1) y «las iglesias de Dios que hay en Judea en Cristo Jesús» (2,14). Las dos nos ayudan a reconocer el sentido primitivo del término.

El mero uso de «iglesias de Dios», en vez de «iglesias del Señor», a pesar de ser esta última la fórmula habitual en los Setenta, viene a ser otro indicio del origen prepaulino de la fórmula. Dada la carga cristológica de toda la eclesiología, Pablo hubiera pasado espontáneamente del *Kyrios* veterotestamentario (sustitutivo de *Yahveh*) al *Kyrios* neotestamentario (Cristo), como lo hace en Rom 10,13 (cf. v. 10), citando a Jl 2,32. En cambio, en ambiente judío (o en un ambiente cristiano donde *Kyrios* y *Theos* sean equivalentes), la traducción de un sustitutivo del nombre de Dios puede seguir siendo *Theos*.

Primera Tesalonicenses, además, nos documentaría el paso de un sentido universal a un sentido particular del término. Cuando Pablo dice: «perseguí la Iglesia de Dios» (1 Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6), no entendemos que se refiera a la comunidad jerosolimitana, dado que, si partimos de las cartas[44], no consta siquiera que Pablo haya perseguido a los cristianos de la Ciudad Santa. Persiguió ciertamente a los de Damasco (según Gál 1,17: «volví a Damasco»), pero la frase no puede referirse *específicamente* a ellos: tiene que incluir a «las iglesias de Judea en Cristo Jesús» (v. 22), ante las que es desconocido, las cuales andan diciendo: «*nos* perseguía», en el sentido de «*la fe* que antes castigaba» (v. 23).

También parece prepaulino el plural «las iglesias de Judea en Cristo Jesús», que encontramos en Gál 1,22 y, en fórmula ampliada, en 1 Tes 2,14: «las iglesias de Dios que hay en Judea en Cristo Jesús». Las dos designaciones nos valen para decir que ese plural, sin precedentes en el Antiguo Testamento, no es obra de Pablo, que haya querido mostrar su sentido de independencia llamando «iglesias de Dios» a cada una de las comunidades locales. Por lo menos no consta que el apóstol haya luchado por la independencia de las iglesias *de Judea*.

En realidad, conocen el sentido de iglesia local tanto Mateo (18,18) como los Hechos (cf. esp. Hch 11,22; 14,23; 20,17), Santiago (5,14), la Tercera de Juan (vv. 6.9.10), el Apocalipsis (cf.

[44] Cf. NAT 28, en contraste con número 29.

esp. 1,4.11.20) y los Padres Apostólicos. En cuanto a Pablo, la frase citada: «las iglesias de Dios que hay en Judea en Cristo Jesús» resulta demasiado recargada como para ser designación espontánea de unas comunidades. Su primera parte («las iglesias de Dios que hay en Judea») podría provenir de una tradición anterior; «en Cristo Jesús» podría ser añadido paulino, por si no había quedado claro que se trataba de iglesias cristianas –con lo cual Pablo volvería a demostrar que no se trata de una creación propia–.

La fórmula «en Cristo Jesús», que también encontramos en 1,1, nos recuerda la frase de Rom 12,5: «Somos un cuerpo en Cristo»: subraya la raíz cristológico-sacramental de la eclesiología cristiana, especialmente sentida por los gentiles: somos Iglesia de Dios por cuanto que nos incorporamos a Cristo por el bautismo y la eucaristía.

En cambio, la fórmula: «Iglesia *en* Dios Padre» (también 1,1) nos resulta mucho más difícil de comprender. Pues en ningún otro texto aparece *en (tô) Theô (Patri)* en forma de complemento de un sustantivo: sólo en otros dos casos (Rom 2,17; 5,11) las cartas indudables nos dan *en (tô) Theô*, pero como complemento exigido por el verbo. Salvo opinión mejor, diría que la fórmula es simple variación estilística (asimilación al complemento siguiente) de lo que hubiera sido una formulación normal: «Iglesia *de* Dios (cf. también 1 Cor 1,2; 11,16.22; 2 Cor 1,1) *en* Cristo Jesús».

Hasta aquí los textos directos. En el resto de la carta encontramos otros que, por lo menos, tienen una inflexión eclesiológica.

Por ejemplo, el tema ya citado de la «santidad» (cf. «iglesias de los santos» en 1 Cor 14,33). Pablo quiere dar a los tesalonicenses una especial conciencia de ser «pueblo de Dios», insistiendo en su nueva «santidad» (véase «santo» en 5,26s; «santidad» en 3,13; 4,3s.7; «santificar» en 5,23) y distanciándolos de los «gentiles» idólatras, que no conocen a Dios (4,5) y no tienen esperanza (4,13).

En la misma línea correría todo lo que hemos dicho sobre el amor intra (o inter) comunitario (cf. 4,9s). También la esperanza ante la parusía tiene un gran componente de «conciencia de grupo»:

Vosotros, en cambio, *hermanos*, no estáis en la tiniebla, para que el día os coja como un ladrón. *Todos vosotros* sois *hijos de la luz* e *hijos del día*, no somos de la noche ni de la tiniebla. No nos durmamos, pues, como *los demás*, antes bien vigilemos y estemos sobrios (5,4-6; cf. vv. 8-10).

Uno puede preguntarse también qué significa «*edificarse* unos a otros» en 1 Tes 5,11: cómo se ha pasado del sentido «arquitectónico» al sentido «espiritual». En otros textos, el apóstol habla de «edificar la Iglesia» (1 Cor 14,4.5.12) o simplemente de «edificar» o «edificación», en contexto claramente eclesial (Rom 15,20; 1 Cor 3,9; 2 Cor 10,8; 13,10). No creo que pueda descartarse como explicación la frase del mismo Cristo: «Sobre esta Piedra *edificaré* mi Iglesia» (Mt 16,18). Tanto más cuanto que el mismo Pablo habla de «Iglesia de Cristo» (Rom 16,23) y usa los nombres de *Petros* (Gál 2,7s) y *Kêfas* (1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14).

En estas iglesias (ya hemos aludido a ello) se practican los sacramentos del bautismo y la eucaristía. Por lo menos parece imposible que se pueda dar a un ser humano (¡no sólo en la antigüedad!) conciencia de haber pasado *de golpe* a «ser algo», sin alguna especie de rito externo[45].

En cuanto a la eucaristía, parece que el mismo nombre de «Iglesia de Dios» y la misma «pluralización» de este nombre (que se hable de las comunidades locales como «*iglesias* de Dios») tiene algo que ver con ella[46].

Resulta que, según el Deuteronomio, la *ekklêsia* por antonomasia es la Asamblea del Sinaí, en la que se celebró la Alianza (*diathêkê*). Por la íntima conexión entre ambos conceptos (cf. *ekklêsia* en Dt 4,10; 9,10; 18,16; *diathêkê* en 4,13.23; 9,5.9.11), la comunidad que celebraba la eucaristía como «Nueva Alianza» (cf. 1 Cor 11,25 y Lc 22,20: «Esta copa *es* la Nueva Alianza sellada con mi sangre») era la «Iglesia de Dios». Al principio, aquella comunidad estaba en Jerusalén. Pero luego, puesto que *todos* tenían que comer aquel pan y beber de aquel cáliz, otras comunidades cristianas de Judea (y luego del mundo) celebraron la eucaristía pronunciando las mismas palabras. Pues bien:

[45] Cf. E. J. Christiansen, *The Covenant in Judaism and in Paul. A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers* (Leiden 1995).

[46] J. Sánchez Bosch, *Iglesia e Iglesias* 13-19.

el momento en que se pronunciaban aquellas palabras era verdadera *êmêra ekklêsias* como el día del Sinaí (cf. Dt 4,10; 9,10; 18,16). La comunidad que celebraba la eucaristía era, por tanto, verdadera *ekklêsia Theou*.

Entre las actividades propiamente eclesiales, la más documentada en Primera Tesalonicenses es la actividad del apóstol en aquella ciudad: nos la presenta como el trabajo paciente de uno que construye una catedral piedra a piedra:

> Pudiendo ser un *peso* como *apóstoles* de Cristo, nos mostramos amables con vosotros, como una *madre* que cuida con cariño a sus hijitos. Con todo anhelo, estábamos decididos a *entregaros*, no sólo el evangelio de Dios, sino también la propia vida, pues tanto os queríamos... Como un *padre* a los propios hijos, *exhortábamos* y animábamos a cada uno de vosotros, y *os conjurábamos* a que vivierais de manera digna de Dios... (1 Tes 2,7s.11s).

Tuvo que anunciar el evangelio e instruir a los convertidos sobre el nuevo tipo de vida que representaba la profesión cristiana. Con la paciencia y el afecto de una madre y con la precisión técnica de un padre que quiere transmitir a *cada uno* de sus hijos todo lo que él ha aprendido durante la vida. Es lo que en otros textos (cf. 2 Cor 11,28s; 1 Cor 4,15; Gál 4,19) dice de forma todavía más gráfica.

El «peso» como apóstol de Cristo, de que habla en v. 7, puede ser la «gravosidad» económica, mencionada en v. 9, pero también puede ser el «peso» de la autoridad apostólica, en contraposición con la «maternalidad», que figura en el mismo v. 7 y en la línea de 1 Cor 4,21. Es decir, que en Primera Tesalonicenses no pone su título de «apóstol» en el frontispicio de la carta (como hará en Romanos, Primera y Segunda Corintios, Gálatas), pero casi dice más en este texto. Tampoco habla del aspecto extraordinario de su vocación, como hará Gál 1,1.11s.15s; 1 Cor 9,1; 15,8-10. Sólo dice:

> Tal como fuimos aprobados (*dedokimasmetha*) por Dios para que se nos confiara el evangelio, así lo proclamamos... agradando a Dios, que examina (*dokimazonti*) nuestros corazones (2,4).

Es decir: que la evangelización le fue confiada a él, después de un examen, como quien da un cargo a la persona más indicada.

Además del encargo apostólico, la carta habla de otras funciones existentes en la Iglesia. Por ejemplo, los que «cuidan» en

sentido pastoral de la comunidad (o la «presiden», según el sentido que se dé a *proïstamenous*)[47]:

Os pedimos, hermanos, que tengáis en consideración a los que se esfuerzan entre vosotros y cuidan de vosotros en el Señor y os amonestan. Tratadlos con amor extraordinario, por causa de su trabajo (5,12s; cf. Gál 6,6; Flp 1,1).

Se trata también aquí de un «trabajo» (*ergon*) legítimamente conferido, por lo que hay que tenerles una consideración, incluso económica (cf. Gál 6,6; 1 Cor 9,14). Es un «trabajo duro» (*kopiôntas*), como el del apóstol (cf. Gál 4,11; Flp 2,16; 1 Cor 4,12; 15,10), del que se destaca uno de los aspectos más desagradables: amonestar (cf. 1 Cor 4,14). Ese trabajo se hace tanto más necesario, ya que el evangelio no es sólo una fe, un entusiasmo, sino, como hemos visto, también una «doctrina» sobre la que se requiere una competencia.

Pero se supone asimismo que esa competencia tiene que llegar, de un modo o de otro, a todos. Y por eso se exhorta a todos a que colaboren en el mismo trabajo:

Amonestad a los inquietos, consolad a los pusilánimes, acoged a los débiles, sed magnánimos con todos (5,14).

También debían de ser cosa de todos las manifestaciones del Espíritu, como se daban en Corinto (cf. 1 Cor 14,26) y en Galacia (cf. Gál 3,5). De todos modos, no parece que fueran excesivas en Tesalónica: el apóstol les tiene que animar, más que frenarles:

Orad constantemente. Dad gracias de todo... No apaguéis el Espíritu. No despreciéis las profecías. Examinadlo todo, quedaos con lo bueno (5,16-20).

Observemos, finalmente, el sentido ecuménico (de Iglesia universal) en que eran educados los cristianos de Tesalónica:

Habéis sido un modelo para todos los creyentes en Macedonia y Acaya: saliendo de vosotros, la Palabra del Señor ha resonado, no sólo

[47] Cf. J. Sánchez Bosch, *Le corps du Christ et les charismes dans l'Épître aux Romains*, en L. De Lorenzi, *Dimensions de la vie chrétienne* (Roma 1979) 51-83, especialmente 69s; todo su campo de actividad, en íd., *Le charisme des Pasteurs dans le corpus paulinien*, en L. De Lorenzi, *Saint Paul, apôtre de notre temps* (Roma 1979) 363-397.

en Macedonia y Acaya, sino que *a todas partes* ha llegado vuestra fe en Dios (1,7s).

Habéis sido imitadores de las iglesias de Dios que hay *en Judea* en Cristo Jesús (2,14).

O sea, que Pablo no está solo ni quiere que lo estén sus comunidades.

Bibliografía para el trabajo personal

El presente capítulo ha tomado la Primera Tesalonicenses como punto de llegada de una evolución doctrinal en el pensamiento de la Iglesia. Un trabajo posible puede ser rehacer el camino hecho o bien observar cómo ese camino continúa a lo largo del epistolario paulino y de todo el Nuevo Testamento. La mejor ayuda para la primera perspectiva (evolución anterior) son dos obras citadas en nota 16, la de Cullmann, *Christologie,* y la de Kramer, *Christ*, así como los distintos estudios sobre fragmentos prepaulinos a que aludíamos en el c. II, notas 18 y 19: Wengst, *Christologische*; Deichgraeber, *Gotteshymnus*.

La segunda perspectiva (evolución posterior) tiene ante sí un campo todavía más amplio. Por lo que se refiere a Pablo, observemos que el capítulo XI de esta obra desarrollará el n. 7 del presente capítulo en cuanto a las cuatro grandes cartas (Rom, 1 y 2 Cor, Gál). Se podría trabajar sobre los demás números en estas mismas cartas o sobre todos ellos en otros escritos paulinos o no paulinos. En concreto, se podría buscar todo el catecismo en un escrito menor o bien un punto concreto en un escrito mayor.

Las teologías de Pablo, que citaremos en el capítulo XI, pueden ayudarnos en esta búsqueda, pero es posible –y en sí lógico– que se concentren en lo que Pablo tiene de específico más que en lo que tiene de común. Más nos ayudarán, incluso para Pablo, obras escritas con perspectiva de Nuevo Testamento; así, sin duda, el TWNT; más sintética y centrada en el texto bíblico, la obra en cuatro volúmenes de K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona 1975-1978); concepto por concepto, la obra de X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona [8]1976), así como el *Diccionario* de Balz-Schneider, citado en capítulo I.

Capítulo VI
LA SEGUNDA A LOS TESALONICENSES

A. LOS DATOS DEL PROBLEMA

Entre las trece cartas que llevan el nombre de Pablo, la Segunda a los Tesalonicenses es, sin duda ninguna, la más «apocalíptica», tanto en el sentido de subrayar los castigos divinos, como en el de anunciar una serie de acontecimientos que algún lector atribuirá a una imaginación calenturienta.

Su contenido «apocalíptico» ha contribuido a que muchos estudiosos consideren que la carta no salió de la pluma de Pablo. De todos modos, hasta el día de hoy, no se puede decir que la cuestión esté zanjada. En la última parte del capítulo recogeremos las razones en pro y en contra de su autenticidad, sin disimular nuestras preferencias. Pero empezaremos presentando los datos del problema (lo que, con verdad o por ficción, dice la carta sobre su autor y las circunstancias en que fue escrita); seguirá un análisis de su estilo, su lenguaje y su contenido, a la vista de los indudables paralelismos con Primera Tesalonicenses y con otros documentos[1]. Con ello tendremos la mejor preparación para plantear la cuestión de la autenticidad y otras cuestiones conexas con ella.

[1] La mejor ayuda para conocer el contenido de las dos cartas, así como su relación mutua y con otros escritos paulinos, es sin duda B. Rigaux, *Les Épîtres*, op. cit. Son también muy apreciables los comentarios citados de Bruce, Marshall, Laub y Jewett a ambas cartas. Algo puede añadir la consulta de NAT 317-334.

1. Autor y destinatarios

No sólo por el nombre, sino también por un total paralelismo con 1 Tes 1,1, la carta (1,1s) se presenta como del mismo Pablo que escribió la Primera.

Más aún, al final carga las tintas sobre la autenticidad del escrito (3,17: «El saludo va de mi mano, Pablo. Es la señal de toda carta: así escribo»).

Por lo demás, como veremos, en el cuerpo de la carta se refiere sólo a enseñanzas que dio de palabra y a la carta que escribió. Pero no cuenta anécdotas de ningún tipo ni añade más nombres a los del *encabezamiento*. Ni siquiera dice que es apóstol (cf. 1 Tes 2,6) o si los destinatarios son gentiles (cf. 1 Tes 2,16; 4,5) o judíos (cf. 1 Tes 2,14).

Los destinatarios, según 2 Tes 1,1, son los mismos «tesalonicenses» a los que se dirigió la Primera. Quizás se les atribuye algún grado más de conocimientos bíblicos, pues se usa con naturalidad el término *onoma* («nombre»: 2 Tes 1,12; 3,6), que falta en Primera Tesalonicenses; también se habla, sin más explicación, del «templo de Dios» (2 Tes 2,4).

En cuanto a la situación de la comunidad, aparte el revuelo apocalíptico de que hablamos a continuación, dirige a los «ociosos» (3,6-12) palabras mucho más duras que las de 1 Tes 4,11s. Decimos simplemente «ociosos» porque el texto se presta menos aún que en la Primera a una interpretación «mística» de aquel comportamiento.

2. Ocasión de la carta

Empezando por lo negativo, observamos que *explícitamente* la carta no dice nada contra la Primera, sino que confirma su autoridad (es decir, que si *intenta* enmendarle la plana, lo hace con el máximo disimulo). Y no sólo porque la mitad de ella es «copia» de la Primera, lo cual ya nos puede decir algo, sino porque la cita en dos momentos: 2,15 y 3,14. El segundo de estos dos textos hace referencia a los ociosos, de los que, como acabamos de ver, se habla en 1 Tes 4,11s. El primero es la conclusión práctica del tema escatológico, totalmente parecida a la que saca 1 Tes 5,9. Quiere decir que el autor no ve *tanta diferencia* entre lo que dice él y lo que dice Primera Tesalonicenses.

Por tanto, cuando habla de una carta «presentada como nuestra» (2 Tes 2,2), entiende que es otra (cf. v. 3: «que nadie os engañe *en ningún modo*»). De esta otra no se nos transcribe más que una frase: «el día del Señor es inminente»; frase que, por lo menos explícitamente, no figura en la Primera.

Esa presunta carta y el sentido de venida inminente de Cristo anunciado por ella *figuran* como ocasión de Segunda Tesalonicenses y de algún modo explican que las dos, hablando del mismo tema (la parusía), digan cosas distintas: la Primera habla del problema de los que han muerto (1 Tes 4,13-18) y de la necesidad de estar siempre preparados (5,1-11); la Segunda, de lo que sucederá *antes* de la parusía: tiene que venir una «apostasía» y un «impío» (2,3s.8-12), el cual de momento es retenido por «algo» o por «alguien» (vv. 6s).

El problema es saber cómo estos distintos «capítulos» encajan entre sí. El tema pasa a las cuestiones abiertas, que estudiaremos en su momento. Digamos sólo, por el momento, que la incompatibilidad de las dos escatologías es evidente para los críticos, pero pasó inadvertida a todos los escritores cristianos antiguos. La misma *Didajé*, de finales del s. I, junta probablemente afirmaciones tomadas de una y otra carta: incluye la resurrección de los muertos (XVI 6), cosa que no hace la tradición sinóptica, sino 1 Tes 4,16; no habla de «falsos mesías y falsos profetas», como Mt 24,24 par, sino de uno que se hace pasar por algo más, como en 2 Tes 2,3s.9-11:

> Entonces aparecerá como hijo de Dios el extraviador del mundo y realizará milagros y prodigios y la tierra será entregada en sus manos (XVI 4).

Por su parte, Ireneo y Tertuliano, en el último tercio del s. II, citan explícitamente una y otra. Ireneo, en su *Adversus Haereses* V 28,2; 29,1, hace culminar una serie de citas de Segunda Tesalonicenses (2 Tes 2,4.10-12) y de sus precursores en Daniel (3,1.20, en V 29,2; Dn 9,27, en V 30,2) en una cita de la Primera (1 Tes 5,3; cf. V 30,2):

> Aquél que vendrá para usurpar el reino... es verdaderamente la abominación de la desolación. Precisamente por eso dice el apóstol: «Cuando digan: ¡Paz y seguridad!, entonces improvisamente les sorprenderá la ruina».

Tertuliano dedica el c. 15 de su *Adversus Marcionem* a Primera Tesalonicenses, y el c. 16 a Segunda, también sin tensión ninguna. Quizás porque traduce 1 Tes 4,15 como: *Eos qui remaneant in adventum Christi*.

Tenemos, pues, volviendo a nuestra carta, que el autor presupone la existencia de Primera Tesalonicenses y de otra carta falsa. También presupone la continuidad del Templo de Jerusalén: pues el hombre inicuo tiene que sentarse en él para «mostrarse» como Dios (2 Tes 2,4). Por otro lado, no da cuenta, aparte los efectos de la falsa carta, de ningún hecho nuevo en la vida del apóstol o de la comunidad. Diríamos, pues, que se sitúa en los primeros años cincuenta, durante la misma estancia de Pablo en Corinto que dio ocasión a Primera Tesalonicenses.

3. *Lengua y estilo*

La comparación con Primera Tesalonicenses será obligada en todo el capítulo, puesto que en toda la literatura universal (y por supuesto en la paulina) apenas hay dos documentos que se parezcan tanto. La Segunda aporta sólo un tono de mayor rigidez apocalíptica en el c. 1 y unas extrañas previsiones apocalípticas en el c. 2. Por lo demás, el tono y el estilo son exactamente los mismos en las dos. Les llama ocho veces «hermanos», lo cual da una proporción muy alta en un escrito de 820 palabras (casi igual que las 14 de la Primera, que consta de 1470 palabras). Es, por tanto, un escrito igualmente cálido.

El vocabulario de Primera Tesalonicenses está compuesto de 250 palabras y contiene sólo 9 hápax del NT. Con este vocabulario, el autor compone una obra de 824 palabras, lo cual da una proporción media de 3,29 (824 : 250), comparable, habida cuenta de la longitud, a la de Primera Tesalonicenses (1.472 : 366 = 4,02) y Filipenses (1.624 : 448 = 3,62).

Los 9 hápax pueden darnos idea de las coordenadas lexicales del autor. En nuestra carta, como también en la Primera, encontramos compuestos o derivados de otras palabras que figuran en el NT: algunos aparecen como tales en los Setenta: *ataktôs* («desordenadamente»), *enkaukhasthai* («gloriarse en»), *periergazesthai* («andar rondando»), *sêmeiousthai* («señalar»); otros no proceden de los Setenta: *ataktein* («actuar desordenadamente»), *endeigma* («demostración»), *yperauxanein* («sobrecrecer»). Ninguno de ellos suena a raro para quien conozca el lenguaje paulino. Entre las formas simples, no contiene más que una (*tinein*), en perfecto griego, que tampoco falta en los Setenta.

En cuanto a la presencia de semitismos propiamente dichos, sólo encontramos el término *Satanas*, que figura en varias cartas indudables (Romanos, Primera y Segunda Corintios, Primera Tesalonicenses);

como semitismos de sentido, las expresiones «el hombre de la iniquidad» y «el hijo de la perdición» (ambas en 2 Tes 2,3), aparte, como decíamos, de un cierto uso del «nombre» y la expresión «templo de Dios».

La contrapartida a lo que en las cartas indudables designamos como «hápax paulinos» (palabras que salen sólo en una de las indudables) serían las palabras que no salen en ninguna de las indudables: en Segunda Tesalonicenses son 21 y representan un 8,40 del léxico (los «hápax paulinos» en Primera Tesalonicenses son 36 y representan un 9,84; en Filemón son 14 y dan un 9,93). Entre ellas, aparte las simples variantes de términos paulinos, destacan las que son propias del lenguaje escatológico: *apostasia* («apostasía»), *dikê* («castigo»), *episynagogê* («reunión»), *epifaneia* («manifestación»), *throeisthai* («asustarse»), *krisis* («juicio»), *saleuein* («conmoverse»).

Aparte de unos y otros «hápax» (en total, 30), el resto de términos de Segunda Tesalonicenses se encuentra tal cual en las cartas indudables. Y no todo, podemos suponer, por simple copia de Primera Tesalonicenses, pues ambas cartas sólo tienen 144 términos en común. Quedan, por tanto, 76 términos que figuran en cartas indudables, pero no en Primera Tesalonicenses. Entre éstos, algunos significativos: *adikia* («injusticia»), *aiônios* («eterno»), *alêtheia* («verdad»), *anomia, anomos* («iniquidad», «inicuo»), *aparkhê* («primicias»), *apokalyptein, apokalypsis* («revelar», «revelación»), *apollynai, apôleia* («perder», «perdición»), *dikaios* («justo»), *doxazein* («glorificar»), *exousia* («potestad»), *eudokia* («decisión» –divina–), *katargein* («anular»), *katartizein* («perfeccionar»), *klêsis* («llamada»), *martyrion, martys* («testimonio», «testigo»), *mystêrion* («misterio»), *onoma* («nombre»), *paradosis* («tradición»), *sêmeion* («señal»), *pseudos* («mentira»).

Es ciertamente notable que el lenguaje de Segunda Tesalonicenses haya resultado *más paulino*, en cuanto a parentescos, que el de ninguna de las siete. Por más que, según algunos, éste es su defecto: imitar demasiado[2].

4. *División de la carta*

También para la estructuración de la carta vale el principio de que nada se parece tanto a Segunda Tesalonicenses como la Primera. Coinciden incluso en tener un doble *exordio* en forma

[2] Tanta proximidad literaria, a la vista del más bien escaso conocimiento del apóstol durante los dos primeros siglos, debería llevarnos, por lo menos, a la idea de una «escuela de Pablo» formada por sus discípulos directos; cf. H. M. Schenke, *Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulusschule*, NTS 21 (1975) 505-518; P. Müller, *Anfänge der Paulusschule. Dargestellt an 2 Thess und Kol* (Zúrich 1988).

de acción de gracias (a partir de 1,3 y 2,13); tampoco le falta a Segunda Tesalonicenses, desde un punto de vista formal, un doble final (a partir de 2,16 y de 3,16), paralelo a los de Primera Tesalonicenses. Desde este punto de vista, Segunda Tesalonicenses carece de una sección específicamente narrativa (en la línea de Primera Tesalonicenses 2,13-16 y 2,17-3,10), así como de una sección doctrinal marcada como tal, puesto que los dos bloques restantes (a partir de 2,1 y 3,6) toman forma, por lo menos externa, de exhortación.

Formalmente, pues, la carta se dividiría del modo siguiente:

1. Encabezamiento (1,1s)
2. Primer exordio (1,3-12)
3. Primera exhortación (2,1-12)
4. Segundo exordio (2,13-15)
5. Primer final (2,16-3,5)
6. Segunda exhortación (3,6-15)
7. Segundo final (3,16s)

Resulta más inexplicable que en la Primera la introducción de todo un marco de carta (segundo exordio y primer final) entre las dos exhortaciones: podríamos encuadrarlo dentro de una estructura global diciendo que se trata de una *digresión* (figura bien conocida en retórica) entre las dos exhortaciones.

Si de los aspectos formales pasamos a los contenidos, veremos que el tema de los ociosos, que figura como primera instrucción en 1 Tes 4,11s, figura como segunda exhortación en 2 Tes 3,6-12. De modo parecido, el anuncio de la parusía, que figura como segunda y tercera instrucción en 1 Tes 4,13-5,10, figura como primera exhortación en 2 Tes 2,1-12.

Todo ello da pie a innumerables conjeturas sobre la primitiva redacción de la correspondencia tesalonicense[3]. Prescindiendo de posibles teorías, nos preguntaremos sólo hasta qué punto la carta tiene alguna coherencia, aun a pesar de «saltarse» teorías que su autor (sea quien sea) podía no haber estudiado.

[3] Citamos la de Schmithals en c. IV, nota 13.

B. LECTURA DE LA CARTA

Intentaremos seguir el hilo argumental de la carta partiendo de las divisiones que acabamos de anunciar.

1. Encabezamiento (1,1s)

Coincide en todo con el de Primera Tesalonicenses, añadiendo sólo: «de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo» (v. 2, como Romanos, Primera y Segunda Corintios, Gálatas, Filipenses, los cuales matizan: «Padre *nuestro*»).

2. Primer exordio: La comunidad perseguida (1,3-12)

Agradece a Dios su fe y su caridad mutua (v. 3)[4]; fe demostrada en las persecuciones, de la que Pablo se ha gloriado ante las iglesias de Dios (v. 4)[5]. Las persecuciones demuestran que se acerca el juicio de Dios, quien dará el Reino a los que sufren con él (vv. 5.7-8a.10), pero dará tribulación a los que causaron tribulación (v. 6): tanto a los (gentiles) que no conocen a Dios (v. 8b)[6] como a los (judíos) que no aceptan el evangelio (vv. 8c-9).

Enlazando con v. 3s, ora por que se hagan dignos de la vocación y cumplan la obra de la fe (v. 11)[7], con la cual iniciará la glorificación del Señor Jesús (v. 12), anunciada en vv. 7.10.

3. Primera exhortación (2,1-12)

Empieza una instrucción (algo que necesitan saber) en forma de exhortación, acompañada de imprecación: «por» (es decir: «¡no os perdáis...!») la venida del Señor y nuestra reunión con él (v. 1)[8].

Conviene no perder la cabeza, ni por oráculo de profeta, ni por palabra de sabio, ni por una carta falsa, en la que se dice que «el día del Señor es inminente» (v. 2): habrá una «apocalipsis» del Hombre malo, coronada por un cierto éxito («apostasía»), anterior a la del Señor (v. 3): el Adversario se colocará en el lugar de Dios en el Templo (v. 4), tal como, según el texto, el apóstol ya les había dicho (v. 5).

En la situación presente, el misterio de la iniquidad ya actúa (v. 7), causando tribulaciones (1,4.6), pero cierto «elemento retentivo»,

[4] Cf. 1 Tes 1,2s.
[5] Cf. 1 Tes 2,14.19.
[6] Cf. 1 Tes 4,5.
[7] Cf. 1 Tes 2,12 y 1,3.
[8] Cf. 1 Tes 4,16s.

impersonal (v. 6) o personal (v. 7), impide que el mal se manifieste antes de tiempo. Cuando ese tiempo se cumpla (v. 7a dice simplemente: «cuando deje de interponerse»), vendrá la apocalipsis del impío, que será prontamente anulada por la parusía del Señor (v. 8).

El poder satánico asistirá al impío (v. 9) porque los que no amaron la verdad se colocaron en situación de ser perdidos (vv. 10-12).

4. Segundo exordio (2,13-15)

Elaborando los temas del exordio, recuerda que ellos no son de ésos, porque su fe confirma su elección y su destinación a la gloria (vv. 13s). Pero hace falta mantenerse fieles a la catequesis que les impartió estando presente y a la carta que les escribió luego (v. 15).

5. Primer final (2,16-3,5)

En el estilo propio de una bendición final paulina, augura el consuelo y la esperanza (vv. 16s), tan necesarios a aquellos que perdieron la cabeza (2,2). También es propio de un final de carta pedir que correspondan a sus oraciones (3,1; cf. 1,11), para que la Palabra siga su marcha triunfal (v. 1b), sin que puedan detenerla los que no tienen fe (v. 2) ni las asechanzas del maligno (v. 3).

Alude por segunda vez a la enseñanza dada (v. 4) y termina el apartado con otra bendición «final» (v. 5).

6. Segunda exhortación (3,6-15)

Les exhorta como quien conmina una sentencia («en el nombre del Señor Jesucristo...»: v. 6a), precisamente porque han precedido dos avisos: la enseñanza anterior y la carta[9].

La sentencia es: hay que apartarse de todo aquel hermano que «anda por ahí» inquieto (v. 6b). Tienen que imitarle a él, Pablo (v. 7)[10], que trabajó noche y día por no ser una carga (v. 8)[11], a pesar de su derecho a ser mantenido (v. 9)[12].

Ya les había dicho que trabajaran (v. 10)[13] y no se metieran en asuntos ajenos (v. 11)[14] y estuvieran tranquilos (v. 12)[15].

[9] Cf. 1 Tes 4,11.
[10] Cf. 1 Tes 1,6.
[11] Cf. 1 Tes 2,9.
[12] Cf. 1 Tes 2,7.
[13] Cf. 1 Tes 4,11cd.
[14] Cf. 1 Tes 4,11b.
[15] Cf. 1 Tes 4,11a.

De ahí pasa a la exhortación más general: No os canséis de hacer el bien (v. 13)[16] y atraed a los desviados al buen camino (vv. 14s)[17].

7. *Segundo final (3,16-18)*

Como bendición final les desea la paz total (v. 16a)[18] y la presencia (de la gracia) del Señor (vv. 16b.18)[19].

El saludo subraya que es autógrafo (v. 17)[20].

C. CUESTIONES ABIERTAS

La gran cuestión abierta respecto de Segunda Tesalonicenses es sin duda la de su autenticidad.

La inautenticidad es vindicada en multitud de artículos monográficos e introducciones a los escritos paulinos; es aceptada como cosa hecha en otro tipo de trabajos, hasta el punto de poder ser considerada opinión mayoritaria. De todos modos (cosa que no ocurre con los demás escritos discutidos), hasta 1980 sólo un comentario extenso a la carta partía de este presupuesto. Es decir, que por lo menos hasta un cierto momento, se inclinaba más por la inautenticidad quien miraba la carta de lejos que quien la miraba de cerca[21].

Los argumentos en favor de la inautenticidad podríamos resumirlos en:

1. Es imitación *demasiado literal* de Primera Tesalonicenses.

2. Incorpora una escatología demasiado *dura* (mucho más castigo que gracia).

3. Incorpora una escatología demasiado *mítica* (el Anticristo, el que le retiene...).

[16] Cf. 1 Tes 5,15.
[17] Cf. 1 Tes 5,14.
[18] Cf. 1 Tes 5,23.
[19] Cf. 1 Tes 5,28.
[20] Cf. 1 Cor 16,21; Flm 19; Gál 6,11.
[21] Nos referimos a W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (Neukirchen 1980), precedido por un volumen de estudios del mismo autor, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief* (Leipzig 1972). Otra obra importante en la misma línea es la de C. H. Giblin, *The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re-examination of 2 Thessalonians* (Roma 1967); de todos modos, el comentario posterior de Marshall dedica las páginas 28-40 a la defensa de la autenticidad; igualmente Jewett, *The Thessalonian* 1-18; están tendencialmente en contra los artículos de la cuarta parte en Collins, *The Thessalonian* 373-515.

4. Incorpora una escatología *a plazos*, incompatible con la espera inminente que se descubre en Primera Tesalonicenses.

5. Se defiende *sospechosamente* de la acusación de inautenticidad (3,17).

Diremos algo sobre cada uno de estos puntos.

1. Carta imitada

Entre las cartas indudables, sólo Romanos puede ser «acusada» de copiar cartas anteriores (sobre todo Gálatas, pero también Primera Tesalonicenses, Primera y Segunda Corintios), pero lo hace, sin duda, rehaciendo los temas con gran maestría. Sólo entre Primera y Segunda Tesalonicenses (como entre Efesios y Colosenses) se dan momentos de auténtica «imitación», como se puede ver en parte repasando los paralelismos apuntados al presentar la carta.

De todos modos, la indudable combinación de textos de Primera Tesalonicenses en la Segunda no puede ser más «caprichosa»: en cada uno de los tres capítulos de la Segunda se pueden encontrar paralelos con los cinco de la Primera. Trabajo ímprobo para cualquier autor, excepto para el mismo Pablo.

Pero eso representa sólo la mitad de la carta. En cuanto al resto, habrá que admitir que su autor se inspiró en todas las demás en cuanto al lenguaje, pero sin dejar transparentar ni los contextos originales de las demás cartas paulinas ni la historia de la cual surgieron.

En este sentido, quisiera recoger algunos paralelos paulinos significativos que no se encuentran en Primera Tesalonicenses:

– A los acontecimientos finales no se les llama «apocalipsis» más que en 2 Tes 1,7 y Rom 2,5; 8,19; 1 Cor 1,7; 1 Pe 1,7; 4,13.

– Que el juicio de Dios será justo, en sentido de riguroso, lo expresa 2 Tes 1,5 (cf. v. 6) en dos palabras: *dikaia krisis*; Rom 2,5 con un compuesto de las dos: *dikaiokrisia*; además de estos tres textos, sólo 1 Tim 4,8 da ese sentido al adjetivo «justo».

– «Desarmar» (*katargein*), que encontramos en 2 Tes 2,8, es un término típica y casi exclusivamente paulino (cf., especialmente, 1 Cor 2,6; 15,24.26).

– «Poder de señales y prodigios» (2 Tes 2,9) aparece exactamente en Rom 15,19 (cf. 2 Cor 12,12).

– El binomio formado por la «injusticia» y la «mentira», en contra de la «verdad» (2 Tes 2,9), se encontrará, con los mismos términos, en Rom 1,18.25; 2,8.

– Exactamente igual «para aquellos que se pierden», en 2 Tes 2,10 y 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15; 4,3.

– El verbo «juzgar» (*krinô*), aplicado al juicio final, lo encontramos en área paulina en 2 Tes 2,12 y en Rom 2,12.16; 3,6; 1 Cor 2,13; 6,2s; 2 Tim 4,1.

– Finalmente, si 2 Tes 1,12 (cf. 3,6) desea que «el *nombre* de nuestro Señor sea glorificado *entre vosotros*», Rom 2,24 (cf. 9,17) se queja de que «el *nombre* de Dios es blasfemado por causa vuestra *entre los gentiles*».

La lista podría continuar, aun limitándonos a términos de Segunda Tesalonicenses que no aparecen en la Primera, pero sí en otras cartas indudables.

Aparte de la hipótesis Pablo, los paralelos «extra-tesalonicenses» nos obligan a imaginar que alguien, después de haber estudiado minuciosamente todas las cartas, se limitó a escribir Segunda Tesalonicenses, despreciando las ideas y noticias que podía sacar de todas las demás.

Nos sigue convenciendo más la idea de que el mismo apóstol escribió Segunda Tesalonicenses sobre la base de lo que ya tenía escrito, dejando simplemente apuntar algunos temas que desarrollaría en cartas posteriores.

Aparte de la gran proeza que significa *ceñirse* al lenguaje de otra persona: coincidir en un 84,15 % con términos explícitos de las siete indudables y dar en el resto, como hemos visto, una terminología totalmente asimilable a la anterior.

2. *Escatología dura*

Es indudable que, sobre todo en 1,5-9 y 2,10-12, se despliega una escatología bastante dura. El problema es si de ahí sale un argumento en contra de su autenticidad, pues a estos versículos pertenecen la mayor parte de paralelismos que acabamos de citar.

Tampoco la Primera es tan «blanda»: utiliza tres veces el término *orgê* («ira»: 1,10; 2,16; 5,9), mientras que la Segunda, ninguna.

Primera Tesalonicenses ve con alegría y esperanza la venida del Señor, pero la Segunda también: «la venida de nuestro Señor

Jesucristo y *nuestra reunión* con él» (2,1). Manteniendo esta esperanza, las dos cartas ven el grupo cristiano como un punto luminoso rodeado de tinieblas. Leemos en Primera Tesalonicenses:

> No os entristezcáis como los demás, que *no tienen esperanza* (1 Tes 4,13).
>
> El día del Señor vendrá como un ladrón *en la noche*. Cuando digan: «¡Paz y seguridad!», entonces, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores a la mujer que va de parto, *y no escaparán* (5,2s).
>
> Nosotros, que somos del día, seamos sobrios: pongámonos *la coraza* de la fe y del amor y, como *casco*, la esperanza de la salvación. Porque Dios no nos ha destinado a *la ira*, sino a la adquisición de la salvación (vv. 8s).

Es decir, que también para Primera Tesalonicenses estamos rodeados de enemigos y también nos tenemos que poner «casco y coraza» para defendernos. Eso equivale, en frase de Segunda Tesalonicenses, a decir que «el misterio de la iniquidad ya actúa» (2,7).

3. *Escatología mítica*

Es indudable que, si la medimos por el rasero de los «fenómenos comprobados», resultará que Segunda Tesalonicenses contiene cierto número de mitos: Jesús, que «baja del cielo con los ángeles de su poder» (1,7.10), que «destruye con el soplo de su boca» (2,8) a un pretendido dios, que «actuará con el poder de Satanás, con señales y prodigios mentirosos» (v. 9), pero, por ahora, es «retenido» por algo o por alguien (vv. 6s).

Todo eso puede provenir de tradiciones existentes. Lo que no se nota es un especial «regocijo» en contarnos más detalles, por ejemplo, sobre el elemento retentivo. Sólo dice que ya lo había contado (v. 5), y va en busca de la sustancia: que «el misterio de la iniquidad *ya actúa*» (v. 7).

Por otra parte, Primera Tesalonicenses tampoco está libre de elementos «míticos»: «baja del cielo» (1,10; 4,16) «con todos sus santos» (3,13) a una «voz del arcángel» y al son de una «trompeta de Dios» (4,16), los muertos resucitan y son «arrebatados en las nubes» y salen «al encuentro del Señor por los aires» (v. 17).

Es decir, que, por ser «mítica», no tiene por qué dejar de ser paulina. El único problema es, pues, si pertenecen a «mitologías» distintas.

4. *¿Escatologías incompatibles?*

Ya hemos dicho que las dos Cartas a los Tesalonicenses tratan capítulos distintos de la escatología: la Primera, del problema de los que han muerto (1 Tes 4,13-18) y de la necesidad de estar siempre preparados (5,1-11). La Segunda, de lo que sucederá *antes* de la parusía: tiene que venir una «apostasía» y un «impío» (2,3s.8-12), el cual de momento es retenido por «algo» o por «alguien» (vv. 6s).

El problema es saber si esos distintos «capítulos» encajan entre sí. Queda claro que 2 Tes 2,2 desmiente la idea de la carta «intermedia», según la cual «el día del Señor es inminente». Pero convendría preguntar hasta qué punto Primera Tesalonicenses afirma la inminencia de la parusía. Ciertamente no hasta el punto de decir: «Tranquilos, que ya no habrá más muertes» o de pensar que ya no los verá más (cf. 1 Tes 3,11).

Pablo había dicho sólo que el Día vendrá «como un ladrón en la noche» (5,4) y pueden pasar muchos años sin que un ladrón entre en una casa. Pero también es claro que, si de antemano uno sabe que *antes* tienen que ocurrir tales y tales acontecimientos a la luz del día, podrá dormir tranquilo diciendo: «Por lo menos esta noche *no viene el ladrón*».

En otras palabras: en buena lógica, la escatología (para entendernos) «del ladrón» y la de los «signos premonitorios» no son compatibles al cien por cien. Pero ¿basta eso para decir que el apóstol no escribió Segunda Tesalonicenses? Aplicando este criterio a las siete cartas indudables, también nos saldrían varios «Pablos»: el «pro-judío» y el «anti-judío», el contrario a la Ley y a las obras y el favorable a ellas.

El apóstol pudo haber recibido ambas escatologías de la misma tradición (una de Mt 24,6-26 y otra de vv. 36-51), sin preocuparse de buscarles una lógica perfecta. En 2 Tes 2,4, aunque con detalles distintos, se habla, como en los sinópticos, de una «abominación... colocada en el Lugar santo» (Mt 24,16; cf. Mc 1,14; Lc 21,20). Coinciden, hasta en la terminología, en cuanto a las «señales y prodigios» (Mt 24,24; Mc 13,22; 2 Tes 2,9); también los sinópticos transmiten una sensación general de «apostasía» (vv. 3.10-12; Mt 24,24; Mc 13,22: «engañarán, si es posible, hasta a los escogidos»).

La tradición evangélica, de la que tantas cosas sacó la Primera a los Tesalonicenses, puede ser suficiente para explicarnos la eclosión de una «apostasía» y un «impío» en 2 Tes 2,3s.8-12, lo que podría llamarse una anti-parusía (el v. 9 la llama simplemente *parousia*) antes de la de Cristo. A esa tradición, Segunda Tesalonicenses añade algo específico: que la «parusía» del mal es retenida por «algo» o por «alguien» (vv. 6s). Pero no demuestra especial interés en comunicarnos nada nuevo sobre ese «elemento retentivo»: dice que ya estaba todo dicho (v. 5)[22].

Desde la filología, podemos añadir que ese elemento no sería retirado violentamente (como podría sugerir el latín: *donec de medio fiat*): el texto dice con la máxima neutralidad: «hasta que deje de interponerse». Entonces, «aquello que retiene» la manifestación del mal (v. 6) *tiene que ser* el mismo decreto de Dios; «aquel que retiene», si no es Dios mismo, tiene que ser un representante suyo: por la proximidad con los textos de Daniel en que se habla de «la abominación de la desolación» (9,27; 11,31; 12,11), podría ser el arcángel san Miguel (Dn 12,1).

Es sabido que «la abominación de la desolación» tiene su lugar en la apocalipsis sinóptica (Mt 24,16; cf. Mc 1,14; Lc 21,20). Añadamos que, en el contexto del segundo de los textos citados de Daniel, encontramos algo especialmente próximo a Segunda Tesalonicenses:

> El rey hará su voluntad, se ensalzará por encima de todo dios y proferirá blasfemias contra el Dios de los dioses, y le irá bien, hasta que *se cumpla la ira*. Porque le llegará *el fin* (11,36).

Pues bien: de forma imprevisible para el simple lector de la Primera, este texto nos devuelve el paralelismo con aquella carta (2,15s):

> No agradan a Dios, y son contrarios a todos los hombres; nos impiden hablar a los gentiles para que se salven; así se *cumplirán* sus pecados para siempre. *Finalmente*, ha llegado sobre ellos *la ira*.

«Cumplirse», «el fin» y «la ira» son términos que se encuentran en el último texto citado (Dn 11,36), precisamente el más próximo a Segunda Tesalonicenses.

[22] Cf. J. M. Bassler, *The Enigmatic Sign: 2 Thessalonians 1:5*, Catholic Biblical Quarterly 46 (1984) 496-510; J. J. Scott, *Paul and Late-Jewish Eschatology. A Case Study, I Thessalonians 4:13-18 and II Thessalonians 2:1-12*, Journal of the Evangelical Theological Society 15 (1972) 133-143.

De lo que se deduce que Primera Tesalonicenses también contaba con una manifestación de la ira *antes* de la parusía del Señor. Lo que pasa es que aquella ira iba a recaer «sobre ellos» (en el fondo, como la sinóptica: cf. Mt 24,16-20): Tesalónica quedaba bastante lejos.

5. *¿Sospechosamente autógrafa?*

Sin duda ninguna, Segunda Tesalonicenses carga las tintas sobre su autenticidad (3,17): «El saludo va de mi mano, Pablo. Es la señal de toda carta: así escribo».

Es evidente que esos detalles hacen nacer la sospecha. Pero también es claro que un autor auténtico puede escribir esas cosas en caso de necesidad.

En el caso de Pablo, tenemos que la frase: a) explicita una costumbre del apóstol, puesto que el resto de la carta lo escribía *materialmente* otra persona (cf. Rom 16,22); b) la primera frase de 2 Tes 3,17 se encuentra exactamente en 1 Cor 16,21; c) en Flm 19 da una variante de ella y también pone el nombre: «Yo, Pablo, lo he escrito a mano; yo pagaré»; d) en Gál 6,11 alude incluso a su tipo de letra: «Mirad con qué letras os escribo, a mano.» Es decir, que la frase de Segunda Tesalonicenses cuenta con claros precedentes.

Además, añadimos, podía estar justificada. Sobre todo si sus primeros lectores habían recibido *realmente* una carta falsa (como dice 2 Tes 2,2s). Es fácil que la hubieran recibido o, por lo menos, que Segunda Tesalonicenses se dirigiera a personas que, además de la Primera, conocían una carta falsa. Lo contrario sería levantar sospechas *sin ninguna necesidad*.

Además, la carta falsa (¡como tantas otras en la historia!) debía de decirles que se estaban cumpliendo ciertos signos premonitorios. Porque, si se niega hasta la posibilidad de tales signos, no vemos en qué se puede fundar uno para decir que «el día del Señor es inminente». A eso, Segunda Tesalonicenses respondería que no se habían dado los signos definitivos: la apostasía y el hombre inicuo en el templo de Dios (2,3s).

De ahí la pregunta: ¿Qué hubiera podido comunicar esta carta a unos lectores del siglo primero (¡a lo sumo, segundo!), después de la destrucción del Templo de Jerusalén? Animados por la suspicacia que despierta 2,2 y 3,17, los lectores dirían que

era una carta falsa, porque ni se habrían cumplido las previsiones de 2,3s (¡ningún «falso dios» se había instalado en el Templo!), ni había esperanzas de que se cumplieran, si el Templo había sido destruido para siempre.

Por tanto, sólo antes de la destrucción del templo (el año 70, poco después de la muerte del apóstol), esta carta podía aspirar a ser tomada como auténtica.

Si, además, no corría todavía la edición de las cartas de Pablo, los únicos que debían de tener noticia de Primera Tesalonicenses eran los tesalonicenses.

La única hipótesis viable, a nuestro entender, es, pues, que un *buen discípulo* del apóstol (está claro por qué lo decimos), en Tesalónica, antes del año 70, hubiera querido enmendar la plana a otro que, con cierto éxito, había escrito una falsa carta de Pablo.

Aparte la hipótesis de la autenticidad, que es bastante más sencilla.

Bibliografía para el trabajo personal

Al final del c. IV dimos unas pistas de posible trabajo con introducciones y comentarios a cartas concretas. En nuestro caso, se añade la importancia de la comparación entre las dos Cartas a los Tesalonicenses, sugerida en las notas 4-19 del presente capítulo y animada por el problema de poder hacerse una idea personal sobre la autenticidad de la Segunda. Para ello se cuenta con la bibliografía citada al final del c. II, con los comentarios citados de Rigaux, Bruce, Marshall, Laub y Jewett, que abarcan las dos cartas, más el de W. Marxsen, *Der zweite Thessalonicherbrief* (Zúrich 1982), que estudia sólo la Segunda. A ellos podemos añadir los que existieron en castellano y ahora están agotados de Staab (citado) y H. A. Egenolf, *Segunda Carta a los Tesalonicenses* (Barcelona 1980).

Como marco para confrontación serena y a fondo, puede consultarse, por un lado, el comentario de Rigaux y, por otro, la tesis citada de Giblin, *The Threat*.

Parte tercera
LAS GRANDES CARTAS

Aunque hoy día, además de las cuatro grandes cartas (Romanos, Primera y Segunda Corintios y Gálatas), hay otras tres que cuentan como indudables (Primera Tesalonicenses, Filipenses y Filemón), las cuatro grandes, escritas en un mismo período de la vida del apóstol, el llamado «tercer viaje», siguen siendo el paradigma de todo paulinismo: las teologías de san Pablo suelen dar la teología de estas cuatro, cuando no nos dan sólo la de la mayor de ellas. Por eso dedicaremos capítulos relativamente extensos a estas cuatro cartas (cc. VII a X), más un resumen de lo más específico de la teología paulina (c. XI) al final de esta tercera parte.

Capítulo VII
LA PRIMERA A LOS CORINTIOS

Si la Carta a los Romanos se lleva, evidentemente, la palma para quien contemple a Pablo desde un punto de vista teológico, la Primera a los Corintios se la lleva para quien tenga preocupaciones históricas, pues nos da la posibilidad de «tocar con las manos», con todos sus valores y defectos, la realidad concreta de una comunidad cristiana del s. I en sus primeros años de existencia. Estudiamos la carta según el esquema seguido para las dos anteriores.

A. LOS DATOS DEL PROBLEMA

1. Corinto y su evangelización

El emplazamiento de Corinto[1], sobre el istmo del mismo nombre, ha atraído siempre a los antiguos. En la acrópolis, una auténtica montaña fortificada, se encontraba el templo de Afrodita (Venus). La vocación marítima del lugar se desarrolló desde el s. VIII antes de nuestra era: Corinto se convirtió en una aglomeración urbana de tres núcleos que ocupaban una extensión de 15 km.: la acrópolis, el puerto oriental de Céncreas y el puerto occidental de Lequeo, emplazamiento aproximado de la ciudad moderna. Los barrios habitados estaban en una ciudad baja donde abundaban los talleres de cerámica en estrecha relación con el Oriente. Contaba con un templo de Apolo.

[1] J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology* (Wilmington 1983); Elliger, *Paulus* 200-251.

Al mismo tiempo que combatía en el Egeo, Corinto establecía colonias en el Adriático, llegando a fundar Siracusa. La ciudad sobrevivió al predominio de Atenas, después al de Esparta, al de Tebas y al de los Macedonios. Pero se vio envuelta en las guerras contra Roma y finalmente, el año 146 a.C., fue saqueada y arrasada.

César la reedificó en el 44 a.C.; estableció en ella una colonia de veteranos a la que confluyó una gran multitud de esclavos, de libertos y de hombres libres en busca de fortuna.

Además de contar con el comercio marítimo y el trabajo industrial, Corinto se convirtió entonces en un centro de turismo y de placer. Era la capital de la provincia romana de Acaya, integrada por gente venida de todo el Imperio romano. Era centro de gobierno, de comercio y de deportes. Aparte su fama como ciudad populosa y rica, la tenía también por la corrupción de sus costumbres; es de notar que *Korinthiazein*, «corintear», significaba dedicarse al libertinaje.

Pablo va a Corinto después de la misión de Atenas, probablemente a principios de los años 50[2]. Conocemos la fecha con bastante exactitud porque el proconsulado de Galión, con quien Pablo tuvo que ver durante su estancia en aquella capital, duró, como mucho, del año 51 al 52. Lucas no nos dice que el apóstol llegase a la ciudad especialmente «quemado» por el recuerdo del fracaso de Atenas (Hch 17,32). Más bien lo contrario: «Se dedicó completamente a la Palabra, anunciando a los judíos que Jesús es el Cristo» (Hch 18,5s).

El apóstol dice ciertamente que no anunció el misterio de Dios «con sobreabundancia de palabra o de sabiduría» (1 Cor 2,1). Pero no consta que eso signifique una renuncia a las «florituras retóricas» (después de todo, discretas) del discurso en el Areópago (Hch 17,22-31): sencillamente porque el discurso no es obra de Pablo, sino de Lucas. Y cuando dice que no consideró que supiera nada más que Jesús, y «éste crucificado» (1 Cor 2,2), no entendemos que, visto el éxito del discurso en el Areópago

[2] Damos algún detalle más sobre la evangelización de Corinto y sobre la comunidad allí fundada en NAT 145-159; también inciden preferentemente en la problemática de Corinto las obras citadas de Theissen, *Estudios;* Meeks, *Los primeros*; Holmberg, *Paul;* así como R. W. Graham, *Paul's Pastorate in Corinth. A Keyhole View of His Ministry*, Lexington Theological Quarterly 17 (1982) 45-48.

(Hch 17,32), renunciase a hablarles de la resurrección, pues resulta que, con todas las letras y refiriéndose al mismo momento histórico (1 Cor 15,1-4), dice claramente que les habló de la resurrección. Lo que ocurre es que, para un griego buscador de sabiduría (1 Cor 1,22s), la misma resurrección de «aquel crucificado» no dejaba de ser un escándalo por los cuatro costados.

Finalmente, cuando dice que estuvo entre ellos «en debilidad, y en gran temor y temblor» (v. 3), no hay que pensar en abatimiento: la «debilidad» sociológica de Pablo era evidente: ni la presentación externa, ni el origen, ni los estudios, ni el mensaje como tal le hacían un invitado apetitoso en aquella sociedad sofisticada. Pero no se trata de una debilidad acomplejada, sino de una debilidad *querida*, para dejar en evidencia la fuerza de Dios. Como dice el v. 5 y, por ejemplo, 2 Cor 4,7: «Llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la sobreabundancia del poder sea de Dios, y no nuestra».

En cuanto al «gran temor y temblor» (v. 3), diríamos que es la indescriptible sensación de ser un instrumento en manos de Dios, pero no tiene nada que ver con el miedo. Para quien otros textos de Pablo (2 Cor 5,11; 7,1.15; Flp 2,12) no sean bastante claros, citaremos uno de los Salmos: «Servid al Señor con temor, *alegraos* en él con temblor» (Sal 2,11 LXX).

El esquema de evangelización en Corinto es, según los Hechos, el de siempre: Pablo predica en la sinagoga *cada sábado* (Hch 18,4) hasta que rompe con los judíos (según Hechos, con gran energía: v. 6); luego se va a vivir a casa de un prosélito, Ticio Justo, muy cerca de la sinagoga (v. 7). La conversión del archisinagogo Crispo con toda su familia (v. 8) confirmaría la proximidad-distancia del apóstol respecto de la institución judía: posiblemente, Crispo es uno de los pocos que Pablo bautizó personalmente (1 Cor 1,14).

Hch 18,9s nos confirma que Pablo no fue perseguido en Corinto: pudo permanecer allí un año y seis meses, más tiempo de lo que tenía por costumbre. El v. 12, como hemos insinuado, nos da un dato precioso para fijar la cronología de Pablo. Tiene que comparecer ante el procónsul Galión, el cual ejerció su cargo desde el año 51 al 52 (los proconsulados duraban un año). Sabemos, pues, que Pablo debió de terminar su segundo viaje hacia el año 52.

2. *Ocasión de la carta*

En 1 Cor 16,8s, el apóstol dice claramente que está en Éfeso, que se le ha abierto una «gran puerta» para la evangelización, pero no faltan adversarios. Esos adversarios (entendemos: no cristianos) debieron de procurarle la «lucha con las fieras» de que habla 1 Cor 15,32: podía ser un alboroto al estilo del de los plateros, menos vistoso pero más contundente, pues en aquél, según Hch 19,30, Pablo no estuvo directamente implicado; en todo caso, un recordatorio más de la posibilidad del martirio.

Aquel incidente podía haber dado ocasión a una carta a los de Corinto, de la cual sabemos bien poco, sólo que les advertía que no se mezclasen con los licenciosos (1 Cor 5,9), pensando en los que, a pesar de estar viviendo mal, querían seguir en la comunidad, como el aludido en v. 1.

Los corintios le entendieron mal y debieron de emprender el trabajo, prácticamente imposible, de separarse de todos los inmorales de Corinto. Conocemos la réplica de Pablo (vv. 10-13). Una respuesta interesante y muy conforme al estilo de Jesús: los cristianos forman un pueblo santo *hacia adentro*, pero se mantienen abiertos a convivir con los de fuera, por pecadores que sean. Es un signo de gran madurez: en el fondo, es el espíritu de la Carta de Jeremías a los deportados de Babilonia (Jr 29; cf. esp. v. 7).

Aquella carta, perdida para nosotros, debió de animar a los corintios a comunicarse con su apóstol: le daban noticia de problemas surgidos en la comunidad (1,11; 5,1; 6,1) o le hacían consultas directas (7,1.25; 8,1; 12,1). A ratos, quién sabe si un día a la semana, Pablo iría respondiendo a aquellas cuestiones y elucubrando en torno a ellas, hasta que contó con una epístola considerable (¡para la época, todavía más!), y se la mandó[3].

Se puede decir que, en esta carta, a la que llamamos Primera a los Corintios a pesar de ser la segunda real, Pablo elabora con gran amplitud su respuesta a los distintos problemas; expresado en capítulos (la división es muy posterior a la carta, pero da

[3] Cf. J. C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (Nueva York 1965); J. Sánchez Bosch, *La Prima di San Paolo ai Corinti come opera pastorale*, en L. De Lorenzi, *Freedom and Love* (Roma 1981) 293-312.

idea de la longitud), vemos que dedica cuatro (cc. 1-4) al problema de los grupos; uno (c. 5) al del incestuoso; uno (c. 6) al de los pleitos civiles; uno (c. 7) a las consultas sobre el matrimonio y la virginidad; tres (cc. 8-10) al problema de la carne sacrificada a los ídolos; cuatro (cc. 11-14) a distintas cuestiones planteadas en torno a las reuniones comunitarias y uno (c. 15) a la resurrección, además del capítulo final (c. 16).

El mero hecho de que Pablo se alarga en muchos temas y espera al final para mandar la carta, quiere decir que no ve cuestiones de vida o muerte que haya que resolver con urgencia. Sobre todo, no se ve que el apóstol dude sobre su propia posición en la comunidad, a pesar de algunos disidentes:

> Al no venir yo a vosotros, algunos se han envalentonado (literalmente, «hinchado»): vendré pronto a vosotros, si el Señor lo quiere, y conoceré, no las palabras de esos «hinchados», sino su poder... ¿Qué queréis: que venga con el bastón o con amor y con espíritu de mansedumbre? (4,18s.20).

Si el apóstol bromea con la idea del bastón, es que todavía no lo necesita. En cuanto al lugar y tiempo de su redacción, hemos dicho que Pablo está en Éfeso, donde se le ha abierto una «gran puerta» para la evangelización, junto con *muchos* adversarios (16,9). Piensa quedarse allí hasta Pentecostés (v. 8), luego, con gran calma, darse la vuelta por Macedonia (v. 5), pasar allí el verano y, antes de que se cierre la navegación, ir a Corinto para pasar allí el invierno (v. 6), mientras le preparan el viaje para donde tenga que ir. Se supone que la «preparación» es la colecta para Jerusalén y que allí es donde quiere ir: pero acababa de decírselo en modo condicional (vv. 3s) y no quiere contradecirse.

No es fácil transformar estos datos en cronología, pero son los únicos de que disponemos. Los Hechos nos dan algo de luz diciendo que el apóstol había estado año y medio en Corinto (18,11) y que estuvo entre dos y tres en Éfeso (19,10; 20,31). Está claro que el periplo que se anuncia en 1 Cor 16,5s es un periplo de despedida y que no piensa abandonar un trabajo que le «rinde» sin haberle dedicado, por lo menos, un año. Por otra parte, los hechos que recogeremos a propósito de Segunda Corintios encajan mal en este esquema tan simple. Razón de más para decir que hubo cambio de planes y que, si la estancia en Éfeso duró exactamente tres años, estamos a la mitad de

aquel período: con lo cual nos caben tanto los hechos consignados en Primera Corintios, como los que aparecen en la Segunda. Calculando que Pablo todavía evangelizaba en Corinto en el año 52, nos colocamos, con más probabilidad, en el primer trimestre del 55 que en los años contiguos. Si nuestra próxima cita con la cronología absoluta (el encarcelamiento de Pablo en Jerusalén) queda para el año 58, tenemos espacio suficiente para colocar todos los hechos, con cómodos períodos intermedios para viajes como los que se anunciaban hace poco. Con todo, algún estudio de cronología coloca la entrada de Festo en Jerusalén el año 55 [4], lo cual, si se confirmara, nos obligaría a «comprimir» toda la historia anterior y a colocar posiblemente Primera Corintios en el año 53.

3. *Estilo y vocabulario*

El griego popular *koiné* como lengua base y el nivel de lengua y el estilo propios de los Setenta –no rebuscados, pero bien precisos cuando el tema lo requiere– siguen siendo pauta general en esta segunda fase de las cartas paulinas. Con las mismas salvedades de una construcción oracional mucho más griega (porque no se está traduciendo literalmente un texto hebreo), poquísimos semitismos de léxico, pero uso frecuente de palabras y giros griegos en sí, si bien cargados de sentido por la tradición judía y cristiana.

El vocabulario de Primera Corintios está compuesto de 967 palabras. Con este vocabulario, el autor compone una obra de 6.807 palabras, lo cual da una proporción media de vocabulario, habida cuenta de la longitud, superior al resto de cartas paulinas (6.807 : 967 = 7,04), puesto que Romanos, con mayor extensión, da una proporción menor (7.094 : 1.068 = 6,64). Es explicable en una carta que toca varios asuntos y desciende a situaciones muy concretas.

También abundan los hápax del NT: son 125 y se sitúan dentro de las mismas coordenadas lexicales que Primera Tesalonicenses. De ellos, 96 aparecen como tales en los Setenta u otras versiones griegas. Entre los demás, hay 17 que aparecen sólo en griego profano: *agenês* («insignificante»), *adapanos* («gratuito»), *adêlôs* («a ciegas»), *ametakinêtos* («inconmovible»), *apeleutheros* («liberto»), *aperispastôs* («sin distracciones»), *doulagôgein* («esclavizar»), *energêma* («actuación poderosa»), *thêriomakhein* («luchar con las fieras»), *ieroqyton* («sacrificado en un santuario» –carne–), *katabarein* («ser una carga»), *kêmoun* («frenar»),

[4] A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie* (Gütersloh 1975) 333-338; coincide Lüdemann, *Chronologie* 197s.; en contra NAT 260.

koman («dejarse la cabellera»), *nêpiazein* («actuar como un niño»), *osfrêsis* («olfato»), *pykteuein* («pelear con los puños»), *ripê* («instante»), *synzêtêtês* («investigador»). El resto (un total de 12), no conocido como tal, son derivaciones de términos conocidos: *diermeneutês* («intérprete»), *euparedros* («presentable»), *logeia* («colecta»), *olothreutês* («exterminador»), *peithos* («discurso persuasivo»), *perpereuesthai* («jactarse»), *typikôs* («como modelo» –para los sucesores–), *yperakmos* («ardiente»), *khoikos* («de barro»), *khrêsteuesthai* («ser bondadoso»). Aparte de un claro latinismo (*makellon*, «carnicería») y una conocida frase en arameo: *marana tha*.

Entre los términos «religiosos» que no figuran en Primera Tesalonicenses pero sí en otras cartas paulinas, podemos citar: *adikein* («cometer injusticia»), *aima* («sangre»), *airesis* («escuela», «facción»), *aiôn* («siglo»), *akathartos* («impuro»), *akrobystia* («incircuncisión»), *amartanein, amartêma* («pecar», «pecado»), *anaqema* («anatema» –exclusión de la comunidad–), *anastasis* («resurrección»), *apekdekhesthai* («esperar» –la parusía–), *apistos* («infiel»), *apodeixis* («demostración»), *apolytrôsis* («redención»), *apostellein* («mandar»), *astheneia, asthenein* («debilidad», «ser débil»), *auxanein* («crecer»), *aftharsia, afthartos* («inmortalidad», «inmortal»), *afrôn* («necio»), *baptizein* («bautizar»), *basileuein* («reinar»), *bebaioun* («confirmar»), *blasfêmein* («blasfemar»), *gennan* («engendrar»), *glôssa* («lengua»), *grafê* («escritura»), *diathêkê* («pacto», «testamento»), *diakonia, diakonos* («ministerio», «ministro»), *diakrinein, diakrisis* («discernir», «discernimiento»), *didaskalos, didakhê* («maestro», «doctrina»), *dikaiosynê, dikaioun* («justicia», «justificar»), *dokimos* («probado»), *doulos, douloun* («servidor», «servir»), *eikôn* («imagen»), *eleein* («tener misericordia»), *elpizein* («esperar»), *energêma, energês* («obra de poder», «poderoso»), *entolê* («mandamiento»), *epiginôskein* («conocer» –con profundidad–), *epikalein* («invocar»), *epitagê* («mandato»), *ermeneia, ermeneutês* («interpretación», «intérprete»), *etoimazein* («preparar»), *eulogein, eulogia* («bendecir», «bendición»), *zêlos, zêloun, zêlôtês* («celo», «sentir celo», «celoso»), *zôê, zôopoiein* («vida», «vivificar»), *thanatos* («muerte»), *themelios* («fundamento»), *ikanos* («capaz»), *kainos* («nuevo»), *karpos* («fruto»), *kataggellein* («anunciar»), *kaukhêma* («motivo de gloria»), *kefalê* («cabeza»), *kêrygma* («pregón», «kerigma»), *klêronomein* («heredar»), *klêtos* («llamado»), *koinônia, koinônos* («comunión», «participante»), *kosmos* («mundo»), *ktizein* («crear»), *makarios* («bienaventurado»), *martyrein* («dar testimonio»), *mataios* («vano»), *melos* («miembro»), *merizein* («repartir»), *metekhein* («participar»), *misthos* («paga»), *môria* («locura»), *nêpios* («niño»), *nomos* («ley»), *oikein, oikia, oikodomê, oikonomia, oikonomos, oikos* («habitar», «casa», «edificación», «administración», «administrador»), *paidagôgos* («guarda de los niños»), *palaios* («antiguo»), *paradidomi* («entregar», «pasar una tradición»), *peritomê* («circuncisión»), *plêrôma* («plenitud»), *pneumatikos* («espiritual»), *praytês* («mansedumbre»), *proorizein* («predestinar»),

sarkikos, sarkinos, sarx («carnal», «carne»), *skandalizein, skandalon* («escándalo»), *sofia* («sabiduría»), *speirein* («sembrar»), *stauros, stauroun* («cruz», «crucificar»), *sygkoinônos* («copartícipe»), *synpaskhein* («padecer con»), *syneidêsis* («conciencia»), *synergein* («colaborar»), *sfragis* («sello»), *teleios* («perfecto»), *trapeza* («mesa»), *ypotassein* («someter»), *faneroun, fanerôsis* («manifestar», «manifestación»), *fthartos, ftheirein, fthora* («corruptible», «corromper», «corrupción»), *kharizesthai, kharisma* («conceder una gracia»; «don», «carisma»), *psallein* («cantar» –salmos–).

A la más rica de las cartas en cuanto a vocablos distintos, le corresponde también una especial riqueza en términos significativos propios (ausentes de las otras seis cartas indudables). Son 206, más de una quinta parte del léxico total. Ofrecemos sólo una selección de ellas: *azymos* («ácimo» –pan sin levadura–), *athanasia* («inmortalidad»), *akarpos* («sin fruto» –espiritual–), *akolouthein* («seguir»), *amerimnos* («sin preocupaciones»), *anakrinein* («juzgar»), *anamnêsis* («memorial»), *anegklêtos* («irreprensible»), *anomos* («inicuo»), *apokryptein* («esconder»), *apolouein* («lavar»), *biôtikos* («mundano» –de esta vida–), *grammateus* («escriba»), *daimonion* («demonio»), *deipnein, deipnon* («celebrar un banquete», «banquete»), *diairein, diairesis* («repartir», «distribución»), *diermeneuein* («interpretar»), *oi dôdeka* («los Doce» –apóstoles–), *edraios* («firme»), *eidôlothyton* («carne sacrificada»), *ekkathairein* («expulsar» –lo impuro–), *eklegesthai* («escoger»), *ekpeirazein* («tentar»), *elakhistos* («el más pequeño»), *elegkhein* («acusar»), *endoxos* («glorioso»), *ennomos* («dentro de la ley»), *enokhos* («culpable»), *entrepein* («reconvenir»), *epitrepein* («permitir»), *epoikodomein* («edificar sobre»), *eskhatos* («último»), *thyein* («sacrificar»), *ieron, ieros* («santuario», «sagrado»), *klan* («partir» –el pan–), *kyriakos* («del Señor»), *mataios* («vano»), *metekhein* («tener parte»), *mimnêskesthai* («recordar»), *molynein* («manchar» –el espíritu–), *nouthesia* («advertencia»), *oikonomia* («administración»), *ofelos* («utilidad»), *paskha* («pascua» –judía–), *pentekostê* («Pentecostés» –fiesta judía–), *pneumatikôs* («espiritualmente»), *poimainein, poimnê* («pastorear», «rebaño»), *potêrion* («copa»), *prepein* («convenir»), *proskynein* («adorar»), *profêteuein* («profetizar»), *sabbaton* («sábado»), *synagein* («reunirse»), *synanamignysthai* («mezclarse»), *synbasileuein* («reinar con»), *synidein* («tener conciencia»), *synerkhesqai* («juntarse»), *synesis, synetos* («comprensión», «inteligente»), *skhisma* («división», «cisma»), *têrêsis* («guarda» –de los mandamientos–), *ypêretês* («servidor» en la Iglesia), *filein* («amar»), *fysioun* («hincharse» –enorgullecerse–), *fôtizein* («iluminar»), *psalmos* («cántico», «salmo»), *pseudomartys* («testigo falso»), *psyjikos* («no espiritual»). Respecto de los términos citados, podemos observar que, tratándose de una comunidad tan mayoritariamente gentil, suponen en ella una especial competencia en instituciones y concepciones del Antiguo Testamento, así como –por ciertos reflejos– en el mundo de las parábolas de Jesús.

4. *Divisiones de la carta*

Primera a los Corintios, a pesar de su mayor longitud, no es menos carta ni menos familiar que la Primera (y la Segunda) a los Tesalonicenses. De todos modos, podemos decir que, sin salirse de una expresión familiar, afronta temas más elevados y de forma más personal, llegando a planteamientos cuasi filosóficos, presentados evidentemente de modo más retórico[5]. El carácter epistolar del escrito queda claro por su *encabezamiento* (fulano saluda a zutano), más ampliado que en Primera Tesalonicenses, y por las recomendaciones, saludos y bendiciones finales, que llenan el c. 16. Como en Primera Tesalonicenses, al título de cabecera sigue una *captatio benevolentiae* en forma de acción de gracias a Dios por los progresos de la comunidad (1,4-9). Como carta pastoral, parte de realidades concretas, las ilumina con la doctrina y las orienta con la exhortación, pero no puede decirse que contenga secciones narrativas, doctrinales y exhortatorias, sino más bien secciones temáticas (a modo de cartas independientes) en las que esos tres aspectos están complicadamente combinados. Los grandes temas, como veremos, giran en torno a la realidad de unos grupos (cc. 1-4), a la santidad (cc. 5-7), a las reuniones eclesiales (cc. 8-11), a los carismas (cc. 12-14) y a la resurrección (c. 15).

Ésos podrían ser los cinco bloques temáticos (les llamamos «discursos»[6]) de que se compone la carta. Pero hay que contar con ciertos «cuerpos extraños» en el interior de muchas de las secciones propuestas: a) los pleitos civiles (6,1-11), cuando el tema propuesto era la fornicación; b) la libertad del apóstol (c. 9), cuando se está hablando de la carne sacrificada a los ídolos; c) un extenso himno a la caridad (c. 13), cuando, en el fondo, se está discutiendo entre profecía y don de lenguas. Los entenderíamos a la luz de lo que la retórica latina llamaba *digressio*: un tema *aparentemente* extraño, que sirve al orador para llegar con más éxito (en nuestro caso: con más profundidad) a la conclusión deseada.

También consideramos importante una subdivisión de los bloques segundo y tercero en el cuerpo de la carta (respectivamente,

[5] Cf. Probst, *Paulus*; M. Bünker, *Briefformular und rhetorische Disposition im ersten Korintherbrief* (Gotinga 1983).

[6] Bünker, *Briefformular* 51-59, concibe los capítulos 1-4 como un discurso completo; lo mismo en pp. 59-72 respecto de c. 15; por su parte, B. Standaert, *Analyse rhétorique des chapîtres 12 à 14 de 1 Cor*, en L. De Lorenzi, *Charisma und Agape* (Roma 1983) 23-50, concibe los cc. 12-14 como un discurso unitario.

cc. 5-7 y 8-11). Según lo dicho, los cc. 5s «elaboran» la denuncia presentada sobre un caso de incesto, mientras que el c. 7 responde *explícitamente* a una pregunta escrita por parte de los corintios. De modo parecido, el tema anunciado en 8,1 nos lleva hasta 10,33: no «buscar» (léase: «comer») lo que a mí me gusta, y quizás hasta 11,1 («sed imitadores míos»), pero no más allá. Por otra parte, 11,2 es un buen inicio de capítulo, sobre el velo de las mujeres, centrado en la tradición; a él se añade, después de una pausa, el tema de las reuniones eucarísticas (vv. 17-34), también centrado en la tradición.

Si esto es así, procurando no caer en la especulación, observaremos que tanto los cc. 8-11 como los cc. 12-14 hablan de las reuniones cristianas: en los cc. 8-11 se subrayaría su santidad y en los cc. 12-14 su unidad, lo cual enlaza con el hecho de que los cc. 1-4 han hablado de unidad y los cc. 5-7 de santidad. Llegaríamos al siguiente esquema mayor:

a (cc. 1-4) unidad

b (cc. 5-7) santidad

b' (cc. 8-11) santidad

a' (cc. 12-14) unidad

Antes de llegar a una descripción más detallada del contenido de la carta, que pasa al apartado siguiente, sintetizamos las divisiones que ya hemos hecho. En los casos en que, dentro de una sección, hemos hablado de *digresión*, hablaremos antes, provisionalmente, de «planteamiento» y después de «solución». Tendríamos, pues:

1. Prólogo epistolar (1,1-9)
   a) Encabezamiento (1,1-3)
   b) Exordio (1,4-9)
2. Primer discurso: Los grupos (cc. 1-4)
3. Segundo discurso: La santidad (cc. 5-7)
   a) Un caso de fornicación (cc. 5s)
      – Planteamiento (c. 5)
      – Digresión sobre los pleitos civiles (6,1-11)
      – Solución (6,12-20)
   b) Matrimonio y virginidad (c. 7)

4. Tercer discurso: Las reuniones (cc. 8-11)
    a) La carne sacrificada a los ídolos (cc. 8-10)
        - Planteamiento (c. 8)
        - Digresión sobre la libertad del apóstol (c. 9)
        - Solución (10,1-11,1)
    b) Las reuniones cristianas (11,2-34)
        - El velo de las mujeres (vv. 2-16)
        - Las reuniones eucarísticas (vv. 17-22)
5. Cuarto discurso: Los carismas (cc. 12-14)
    a) Planteamiento (c. 12)
    b) Digresión sobre la caridad (c. 13)
    c) Solución (c. 14)
6. Quinto discurso: La resurrección (c. 15)
7. Epílogo epistolar (c. 16)

Con ello no hemos presentado más que los bloques que tienen una cierta personalidad propia. El trabajo de división seguirá a lo largo de la lectura de la carta. Con ello resultará evidente que no es tan fácil «encuadrar» una carta de cinco capítulos como una de dieciséis. Y menos si es de Pablo.

B. LECTURA DE LA CARTA

En la medida de lo posible, intentaremos dibujar el hilo argumental de una carta bastante más extensa que las presentadas anteriormente rellenando convenientemente el esquema presentado.

1. Prólogo epistolar (1,1-9)

a) *Encabezamiento* (1,1-3): Pablo amplía el saludo inicial (*Titus Caio salutem*) bastante más que en Primera Tesalonicenses: añade personas o grupos que están en otros lugares (quizás los «anejos» de la «parroquia»: v. 2) y amplía el saludo[7].

[7] A semejanza de 2 Tes 1,3.

b) *Exordio* (1,4-9): el *exordio* también toma forma de acción de gracias[8], centrada en los carismas (vv. 4-7a, que preparan cc. 12-14) y en la espera de la parusía (vv. 7b-8, que preparan c. 15). Después del único punto y aparte, el v. 9[9] expresa su confianza en el futuro, pues la vocación viene de Dios.

2. *Primer discurso: Los grupos (cc. 1-4)*

De estos casi cuatro capítulos podemos decir que se parecen enormemente a una carta completa, con un final, típicamente epistolar, en el que dice que ha mandado a Timoteo y luego va a ir él (4,17-21). El resto es un discurso bastante completo, que podemos leer en clave de retórica latina.

Empieza con una *proposición* clarísima (1,10) en forma de exhortación: deseo que no haya cismas.

Sigue una *exposición* sobre el estado de la cuestión (vv. 11-16): los cismas (vv. 11s) equivalen a sustituir a Cristo por un hombre (vv. 13-16). El v. 17 representa la transición a un argumento más teórico: no vaciar de contenido la cruz de Cristo.

La *argumentación* gira en torno a dos tesis, intencionadamente paradójicas: «La palabra de la cruz es necedad» (1,18) y «Hablamos sabiduría entre los perfectos» (2,6), las cuales desembocan en dos anécdotas, claramente marcadas (2,1 y 3,1: «Y yo, hermanos...»), sobre la actividad de Pablo. El resto de la *argumentación* anda un poco más suelto desde un punto de vista sintáctico, pero no dejamos de descubrir en él una tercera tesis (3,5-9), una tercera anécdota (vv. 10-15) y unas conclusiones (3,16-4,5).

La primera tesis es enunciada en v. 18: la paradoja de la cruz como respuesta divina (v. 19s) a judíos y griegos en cuanto que ponen condiciones a Dios (vv. 21-25).

La primera tesis tiene una *ampliación*: la composición de la comunidad (v. 26) significa que Dios ha descalificado todo lo carnal (vv. 27-29), aunque en Cristo Jesús volvemos a ser algo (vv. 30s).

La primera anécdota (2,1-5) describe la renuncia de Pablo a la sabiduría humana en su primera predicación (vv. 1-4), en orden a que prevaleciera la fuerza del Espíritu (v. 5).

La segunda tesis (2,6-16) amplía más el tema: nuestra sabiduría no es ni la del mundo, ni la de los «príncipes» (invisibles) de este mundo (v. 6), quienes, por no conocerla, crucificaron al Señor de la gloria (v. 8), sino la sabiduría escondida de Dios (vv. 7.9). A nosotros nos

[8] Cf. 1 Tes 1,2; 2,13.
[9] A semejanza de 1 Tes 5,24; 2 Tes 3,3.

la reveló el Espíritu (vv. 10-12) y la comunicamos sólo a los que la pueden captar (vv. 13-16).

La segunda anécdota, bien marcada (3,1: «Y yo, hermanos...», como 2,1), explica que no les comunicó esa sabiduría porque eran como «niños en Cristo» (vv. 1b-2), como demuestran sus disensiones (vv. 3s).

La anécdota desemboca en una especie de tercera tesis (vv. 5-9), muy poco marcada (3,5: «¿Quién es, pues, Apolo?...»): en cinco frases paralelas (respectivamente, vv. 5b.6.7.8.9) repite que ellos no son nada y Dios lo es todo.

Como una tercera anécdota, con fórmula distinta de las anteriores, vuelve a hablar de su propia actividad en términos arquitectónicos (3,10): no hay más que un fundamento, que es Cristo (v. 11), pero los demás deben ver qué edifican encima de él (vv. 12s.14.15).

Sin cambiar de tono (y casi sin puntuación), se sacan conclusiones de lo dicho: sois el templo de Dios (vv. 16s); la sabiduría humana no vale (vv. 18-20); los hombres tampoco os pueden dar valor (vv. 21-23) y mucho menos el juicio de los hombres (4,1-5).

De pronto, pasa de la teoría a la imprecación, como corresponde a la *peroración*: no hay que tomar a unos u otros por bandera (v. 6), porque todo lo hemos recibido (v. 7), y los valores no están donde muchos creen (v. 8). Dios «contradistingue» a sus apóstoles con todas las humillaciones posibles vv. 9-13).

Luego cambia de tono para decir que se trata de una advertencia paternal (vv. 14-16). Lo anterior es ya un final, pero se añade uno de los finales epistolares más claros en el interior de una carta (vv. 17-21): Timoteo os recordará mis caminos (v. 17), pero, ya que algunos se aprovechan de mi ausencia (v. 18), estoy dispuesto a presentarme (vv. 19-21).

3. Segundo discurso: La santidad (cc. 5-7)

El resto de la carta se presenta como una serie de «cuerpos» independientes, aunque con un cierto sentido, como decíamos, de la colocación. Nuestra sección, en su mismo inicio, contiene dos alusiones (tipo paréntesis) a las actitudes que acaba de denunciar: 5,2: «Y vosotros estáis hinchados» (cf. 4,6.18s); 5,6a: «No es bueno vuestro modo de gloriaros» (*kaukhêma*; cf. 4,7).

a) Un caso de fornicación (cc. 5s)

– *Planteamiento* (c. 5). Para Pablo, el caso de un incestuoso no se presta a florituras retóricas. En cuanto al caso como tal, al planteamiento (v. 1), sigue al instante la solución, en forma de recriminación

(v. 2) y en forma de sentencia (vv. 3-5). Aparte del paréntesis aludido (v. 6a), se añade, en tono conclusivo, una reflexión sobre nuestra situación de «ácimos» (algo puro y santo) en la Pascua de Cristo (vv. 6-8). La alusión a una carta anterior (5,9) nos conduce a una *ampliación* (también conocida en retórica) del tema: precisar los límites de nuestra separación del mundo y de nuestra presencia en él (vv. 9-13).

– *Digresión sobre los pleitos civiles* (6,1-11). El caso de los pleitos civiles ayuda a comprender la misma correlación: por ser santos (vv. 1-3) y por ser hermanos (vv. 5-8), no podemos someternos al juicio del mundo: los más despreciables de la comunidad podrían hacerlo (v. 4). Se amplía el tema del contraste entre los injustos (cf. vv. 1.7s) y los santos (cf. vv. 1s): los injustos, con sus diez vicios, no heredarán el Reino (vv. 9s); pero vosotros, lavados por el bautismo, dejasteis de ser injustos y pasasteis a ser santos (v. 11).

– *Solución* (6,12-20). Entre los vv. 11 y 12 hay una pausa obligada (¡inténtese leerlos seguidos!). En una especie de *peroración* (el tono ha subido en los versículos anteriores), resuelve todo el tema prescindiendo ya de anécdotas: desde el pensamiento del mundo (vv. 12ac.13ac) hasta las bases mismas del pensamiento cristiano: nuestro cuerpo pertenece a Cristo (v. 13d) y Dios lo resucitará (vv. 13s). Por medio de interrogaciones y de exhortaciones directas, ataca específicamente la prostitución: porque somos miembros de Cristo (vv. 15s) y templo del Espíritu de Dios (v. 19a). Además, ya fuimos comprados (vv. 19b-20).

b) Matrimonio y virginidad (c. 7)

El c. 7 es casi un *rescripto* canónico, aunque no falto de calor religioso y retórico.

Después de citar la consulta que le han hecho (v. 1), da su pensamiento sobre el estado de matrimonio (vv. 2-5): la norma es que cada uno tenga (v. 2) y cumpla con (v. 3) su propio cónyuge, pues se pertenecen el uno al otro (v. 4) y a Dios (como demostrará la abstinencia temporal: v. 5).

En los vv. 6-9, trata de la abstención del matrimonio: es un consejo (v. 6) sobre lo mejor (v. 8), pero, como don especial de Dios (v. 7b), no es para todos (v. 9). El divorcio (vv. 10s) está prohibido por el Señor (v. 10a), tanto para la mujer (v. 10b) como para el hombre (v. 11b). Sólo hay dos salidas a la separación: permanecer solo o reconciliarse (v. 11a). El caso de los matrimonios mixtos (vv. 12-16) ha dado a Pablo entrada en los códigos de derecho canónico (que hablan de «privilegio paulino»: v. 12a). Si el no cristiano consiente en mantener la unión, no hay que separarse (en paralelo, vv. 12b.13), porque ellos y los hijos serán santificados (v. 14). Si el no cristiano no consiente, hay que sepa-

rarse (v. 15a), porque ni podemos sentirnos forzados ni forzar un cambio del otro (vv. 15b.16).

El tema del matrimonio concluye con una *ampliación* (o *digresión*), en la que los mismos principios de fondo son aplicados a otros casos (vv. 17-24). El principio, enunciado tres veces (vv. 17.20.24), es que conviene permanecer en el estado en que uno ha sido llamado. El caso resulta evidente respecto de la circuncisión (v. 18), porque lo que vale es otra cosa (v. 19). Pero se matiza (entendemos) respecto de la esclavitud («si puedes obtener la libertad, aprovecha la ocasión»: v. 21). Por eso da una justificación doble: todos somos libres y esclavos a la vez (v. 22, pensando en los que seguirán en la esclavitud), pero es mejor no ser esclavos de los hombres (v. 23, pensando en los que obtendrán la libertad).

El tema de la virginidad (vv. 25-40) es introducido de modo semejante a como se introduce el del matrimonio (cf. *peri* en vv. 1 y 25). Añade un caso especial (vv. 36-38) y, por lo que tiene de proyecto parecido (la consagración a Dios), el tema de las viudas (vv. 39s). Sobre la virginidad (vv. 25-35), da un consejo (v. 25) por su bien (v. 35), justificado por la realidad del tiempo presente y por la bondad en sí de la virginidad (v. 26). La solución ideal es no cambiar de estado (v. 27); la solución contraria no es pecado, pero encierra su peligro (v. 28). A continuación, desarrolla el v. 26a: el tiempo es «comprimido» (v. 29a), el mundo pasa (v. 31b); conviene no poner toda el alma en cosas pasajeras (dicho en cinco frases paralelas: «los que..., como si no...», vv. 29b-31). Luego desarrolla el v. 26b: ved lo que ocurre con el no casado y el casado, la no casada y la casada (vv. 32-34).

A propósito de las vírgenes, trata un caso concreto (vv. 36-38): aunque no es la única interpretación posible (unos hablan del padre y otros del novio), entendemos que es el de algunas vírgenes que han sido incorporadas a la *domus* de algún cristiano muy probo, el cual, de pronto, siente deseos de casarse con *su* virgen. Si resulta urgente, pero también razonable, puede casarse (vv. 36.38a); pero hay una solución mejor, con tal de que sea voluntaria, no forzada, posible y razonable (vv. 37.38b).

El caso de las viudas (vv. 39s) es mucho más sencillo: es libre de casarse, si sigue «en el Señor» (v. 39), pero será solución mejor si renuncia (v. 40).

4. *Tercer discurso: Las reuniones (cc. 8-11)*

Como ya hemos dicho, los cc. 8-10 forman un cuerpo orgánico, con su secuencia de planteamiento, *digresión* y solución. A este cuerpo le unimos el c. 11 que, por el tema, es un conglomerado de dos bloques distintos (vv. 2-16, sobre el velo de las mujeres; vv. 17-34, sobre la euca-

ristía) y, al mismo tiempo, tiene algo de carta entera (cf. v. 2 como principio y v. 34b como final). El punto de unión entre los tres bloques es que todos ellos se refieren, en un momento u otro, al culto cristiano. La relación con los capítulos anteriores está en una cierta línea de fondo (evitar la «mancha»: 8,7; lo «vergonzoso»: 11,6 o lo «indigno»: v. 27), más que en las mismas palabras: sólo reductivamente podemos decir que su tema es la santidad. Por otra parte, tanto los cc. 5s como los cc. 8-10 conducen a una *peroración*, que empieza con las mismas palabras: «Todo [me] es lícito» (6,12 y 10,23).

a) La carne sacrificada a los ídolos (cc. 8-10)

– *Planteamiento* (c. 8). El «conocimiento» (*gnôsis*) dice que los ídolos no existen, pero un uso desconsiderado de dicha ciencia puede desedificar a nuestro prójimo (8,1-4).

En contra de los ídolos, nosotros confesamos a un solo Dios, el Padre, que es origen y destino de todo, y a un solo Señor, Jesucristo, que es mediador desde el principio de la creación hasta nuestra llegada al Padre (vv. 5s).

En v. 7 empieza, propiamente, la réplica del apóstol, en estilo epistolar: con vuestro conocimiento, muchos se van a perder (vv. 7-10), pero vosotros cargaréis con su culpa (vv. 11-13).

– *Digresión sobre la libertad del apóstol* (c. 9). Después de una defensa, más bien retórica y con muchas insistencias, de la libertad del apóstol respecto de recibir un sustento (vv. 1-12a), viene la contrapartida (v. 12b: «Pero no...»; cf. 8,7) sobre su renuncia, con un cierto final en v. 18. A continuación, el tema se amplía a la línea general de actuación del apóstol (vv. 19-27).

En concreto: empieza afirmando su condición de apóstol: por su vocación («¡He visto al Señor!») y por sus frutos («Sois mi obra»: vv. 1-3). Por tanto, tiene derecho al sustento como otros ministros de la Iglesia (vv. 5s.12), como todo aquel que trabaja (vv. 7-11), como los que sirven en el Templo (v. 13) y por un mandato expreso de Cristo (v. 14).

Su renuncia (v. 12) es un importante motivo de gloria (v. 15), para demostrar que no trabaja «forzado» (vv. 16s) y que entrega gratuitamente el evangelio (v. 18).

Ampliando a otros campos, dice que se hizo servidor de todos para ganarlos a todos (vv. 19-22): por el evangelio (v. 23), como se corre en el estadio (renunciando a todo para ganar: vv. 24-27).

– *Solución* (10,1-11,1). Por fin, la *argumentación*: en principio, hay que abstenerse de la carne sacrificada: por la comparación con el pueblo del desierto (vv. 1-14) y por la comparación de la eucaristía con otros cultos (vv. 15-22).

Los hechos de «nuestros padres» en el desierto son vistos a la luz del bautismo y la eucaristía (vv. 1-4) para subrayar a continuación que su apostasía les mereció toda clase de castigos (vv. 5-10). Aquella historia fue escrita para advertirnos (vv. 11s) de que, sin perder la confianza en la ayuda de Dios (v. 13), seguimos en peligro de caer en la idolatría (v. 14).

Como gente razonable (v. 15), comprenderán que la idea de «comunión» puede funcionar en dos direcciones: la copa de la bendición y el pan de la fracción son comunión en la sangre y el cuerpo de Cristo (v. 16), un único pan nos hace ser un solo cuerpo (v. 17). Pero, paralelamente, los sacrificios de Israel ponen en comunión con el altar (v. 18) y, por más que los dioses paganos son nada (v. 19), lo que a ellos se sacrifica va a parar a los demonios (v. 20). Querer compatibilizar ambas «comuniones» (v. 21) sería una provocación de Dios (v. 22).

El capítulo termina con una *peroración* muy «sui generis» (10,23-11,1). Las tres primeras frases (vv. 23s) resumen doctrina dada (cf. 6,12; 8,1; 9,19-23). Por fin, la receta práctica: de todo se puede comer (vv. 25s), pero no preguntar (vv. 27-29a), no sea que diéramos escándalo a los hombres (v. 29b-32), contra el ejemplo del apóstol (v. 33) y el de Cristo (11,1).

b) Las reuniones cristianas (11,2-34)

En 11,2 empieza como una nueva carta con una *captatio benevolentiae*: «Os alabo...». Entra rápidamente el tema del velo de la mujer en ciertas reuniones cristianas, que termina, mal que bien, en v. 16. En v. 17 empieza claramente un nuevo tema («Al encargaros eso...»), enlazando de forma negativa con v. 2: «no os alabo». El tema son las reuniones eucarísticas y procede con toda lógica hacia un final típicamente epistolar: «Lo demás lo dispondré cuando vaya» (v. 34b; cf. 4,19-21; 16,5).

– *El velo de las mujeres* (vv. 2-16). Tema envuelto en la idea de «tradición» (v. 2), es decir, «costumbre» (v. 16b) de las iglesias de Dios: quien quiera seguir disputando, está en su derecho (v. 16a), aunque el apóstol confía, con indudable optimismo, en que todo el mundo quedará convencido (v. 13).

De la «tradición» judeocristiana toma la idea de que hay una jerarquía Dios-Cristo-hombre-mujer, en la que cada uno es «cabeza» del siguiente (v. 3); que el hombre da gloria a Dios y la mujer da gloria al hombre (v. 7), puesto que, según Gn 2,7.18.22-24, la mujer fue sacada del hombre (v. 8) para ser compañera del hombre (v. 9). Matiza diciendo que hombre y mujer se complementan (v. 11), pues, aunque la mujer salió del hombre (cf. v. 8), el hombre nace de una mujer (v. 12).

De la «costumbre» civil (la llama «naturaleza») toma que un hombre con el pelo largo es una vergüenza (v. 14), mientras que a la

mujer le queda bien, pues velo y pelo largo se corresponden (v. 15). Por eso una mujer nunca se raparía (como hacen los hombres romanos: v. 6): debe llevar ese signo de su dignidad (*¡exousia* nunca significó «sumisión»!), tanto más por causa de los ángeles que asisten al culto (v. 10).

Pero lo importante es que tanto el hombre como la mujer oran y profetizan en voz alta (¿cómo podrían profetizar en voz baja?)[10], pero el hombre con la cabeza descubierta (v. 4) y la mujer con velo (v. 5).

– *Las reuniones eucarísticas* (vv. 17-34). En el fragmento resulta fácil descubrir una ulterior subdivisión, sobre todo entre un planteamiento (vv. 17-22), que termina como empezó: «En eso no os alabo», y una *demostración* por la tradición de Jesús (vv. 23-26). De ahí se pasa a conclusiones prácticas (vv. 28-34), referidas a ese planteamiento.

Las reuniones eucarísticas no les hacen bien (v. 17), porque reflejan sus divisiones (*skhismata*, v. 18), aunque algunas diversidades (*aireseis*) tiene que haber (v. 19). No comen la cena del Señor (v. 20), porque unos comen la suya y otros ninguna (v. 21), menospreciando la Iglesia de Dios (v. 22).

Recuerda la tradición del Señor, transmitida en cada celebración (v. 23a). Respecto del pan (vv. 23b-24), se expresan las circunstancias mínimas para llegar a la palabra: «Esto es...», «esto haced...». Respecto del cáliz (v. 25), no se describe siquiera la acción. A «esto haced» se añade: «cada vez que bebáis», pues no se había expresado la invitación a comer y beber. Comentario realista: haciendo esto anunciáis su muerte (como Jesús: v. 26).

En la práctica (vv. 27-34), celebrando indignamente se hacen culpables de aquella muerte (como Judas: v. 27). Deben examinarse antes de comer y beber (v. 28), porque la eucaristía es un juicio (v. 29). La prueba la tenéis en hechos concretos (v. 30), que se habrían podido evitar (v. 31): eran un aviso del Señor en evitación de males peores (v. 32). Volviendo al punto de partida, les invita a acogerse unos a otros (v. 33; cf. vv. 18s) en una cena auténticamente común (v. 34; cf. vv. 20-22).

5. *Cuarto discurso: Los carismas (cc. 12-14)*

a) Planteamiento (c. 12)

Después de un *exordio* sobre el verdadero y el falso Espíritu (vv. 1-3) viene la *narración*, que corresponde al tema planteado (vv. 4-11). A

[10] El ámbito en el que se realizaría dicha oración y dicha profecía sería el de la llamada «iglesia doméstica», que no era una simple reunión familiar, sino una asamblea eclesial propiamente dicha; cf. J. Sánchez Bosch, *Iglesia e Iglesias* 6-13.

partir de v. 12 empieza una *ampliación* del tema propuesto en la carta, pues se pasa de unos dones concretos a una visión más global de la Iglesia (vv. 12-31).

El tema de los dones del Espíritu hay que tratarlo con mucho cuidado (v. 1), porque su «entusiasmo» podría parecerse demasiado al de los cultos paganos, quizás mencionados en la carta-consulta (v. 2; cf. 7,1). Hay que saber por dónde va el Espíritu de Dios para no dejarse llevar por otros espíritus (v. 3).

Los vv. 4-6, que empiezan por *diaireseis*, «diversidades», ya anuncian la ampliación a todo el orden salvífico: existen los dones del Espíritu (v. 4), pero también los «ministerios» del Señor (v. 5) y las «actuaciones» de Dios (=Dios Padre; v. 6).

Los vv. 7-11 forman un bloque compacto, con constante referencia al Espíritu (vv. 7.8ab.9ab.11) y a la dialéctica diversidad-unidad (vv. 8.9ab.10abcd: «a otro»; vv. 8b.9ab.11: «el mismo»).

Precedida de título (v. 7) y seguida de conclusión (v. 11), se da una auténtica lista de carismas: palabra de sabiduría y de conocimiento (v. 8), fe y dones de curación (v. 9), obras de poder, profecía, discernimiento de espíritus, distintos géneros de lenguas, interpretación de lenguas (v. 10).

A partir de v. 12, el protagonista ya no es el Espíritu, sino el cuerpo... de Cristo (vv. 12.27; cf. v. 5) y el trabajo de Dios (vv. 18.24.28; cf. v. 6) en él.

La Iglesia es un solo cuerpo, porque es «Cristo» (v. 12) y porque el Espíritu la conduce a la unidad (v. 13). Con cuatro ejemplos (vv. 15-17), deja claro que el cuerpo no es un solo (tipo de) miembro (vv. 14.19.20) y que Dios ha dado una función a cada miembro (v.18). Los distintos miembros se necesitan mutuamente (vv. 21-24a), porque Dios los ha destinado a la unidad (v. 24b) y a la colaboración (v. 25): a compartir tanto el sufrimiento como la gloria (v. 26).

La conclusión (vv. 27-31) es clarísima: el cuerpo es la Iglesia (v. 27; cf. v. 12), en la cual Dios ha puesto un orden (v. 28; cf. v. 18): tres funciones numeradas: apóstoles, profetas (en v. 10b se hablaba de «profecía») y maestros, más otras cinco sin numerar: actuaciones de poder (como en v. 10a), dones de curación (como en v. 9b), ayuda, gobierno, géneros de lenguas (como en v. 10c). A seis de esas funciones (las cinco primeras y la última), más a la «interpretación» (cf. v. 10d), el apóstol les aplica, en forma interrogativa, el ejemplo de vv. 15s.

b) Digresión sobre la caridad (c. 13)

Como quien habla de otra cosa (12,31b: «un camino mejor»), pone las bases de fondo para resolver el problema planteado.

En cuatro frases condicionales (vv. 1-3), compara la caridad con los carismas en liza: el don de lenguas, la profecía (a la cual se une la idea de «conocer los misterios»), el conocimiento, la fe que mueve montañas, la ayuda (vv. 1-3). Quien tenga esos carismas sin caridad, no es nada (ibíd.).

A continuación, se enumeran quince maneras de actuar (definidas por medio de un verbo), propias de la caridad (vv. 4-7). En su centro está «no busca lo propio» (v. 5b; cf. 10,24.33), que las resume todas.

Finalmente, la tesis: el amor permanece (v. 8a), mientras que los dones del Espíritu pasarán: (vv. 8b-12). En esta vida, más que los dones mencionados, permanecen la fe, la esperanza y el amor, pero el amor es más importante (v. 13).

c) Solución (c. 14)

Por fin, Pablo afronta, de modo concreto, el tema planteado. Puede considerarse como un argumento seguido, con simples pausas para respirar: las que marca el vocativo «hermanos» (vv. 6.20.26), más una calificación de lo que está escribiendo (v. 37), que introduce el final del discurso. Los apartados resultantes podrían definirse como:

– *Proposición* en torno a la profecía y el don de lenguas: Pablo prefiere la profecía porque supone edificación (vv. 1-5);

– *El problema de la comprensión* (vv. 6-19): no edifica (¡a otros!) aquello que no comprenden (vv. 6-12); por eso, quien tiene don de lenguas que rece por ser interpretado (v. 13) y todos –incluso él– saldrán ganando (vv. 14-19);

– *El problema del «mal efecto»* (vv. 20-25), la posible desedificación de aquellos que no entiendan: los de fuera dirían que estáis locos (v. 23), mientras que, si profetizáis, dirán que Dios está con vosotros (vv. 24s);

– *Soluciones prácticas* (vv. 26-36): en cada reunión, dos o tres pueden hablar, con tal de que las lenguas sean interpretadas (vv. 27s; según vv. 4 y 2), y se «disciernan» los «espíritus» de los profetas (v. 29; cf. 12c); el «espíritu» de los demás profetas les impulsará a callarse y a mantener el orden (v. 32), si realmente es de Dios (v. 33a).

– *Un caso particular* (vv. 34b-36): como en todas las iglesias de Dios (v. 33b), las mujeres deben callar en las asambleas plenarias de la Iglesia (vv. 34a.35b; cf. v. 23, en contraste con 11,5, donde hablan[11]), sometiéndose, como también dice la Ley (v. 34b), y consultando en casa a sus maridos (v. 35a), pues la Palabra de Dios (lo dice en forma interrogativa) no proviene de ellas, ni les ha llegado sólo a ellas (v. 36).

[11] Insistimos en subrayar que la frase *en ekklêsia*, que falta en 11, 5, debe entenderse como «la asamblea plenaria de la Iglesia», de que habla v. 23, es decir, como la reunión de la iglesia local; cf. J. Sánchez Bosch, *Iglesia e Iglesias* 22s.

– *Conclusión epistolar* (vv. 37-40): después de dos frases condicionales algo enigmáticas (vv. 37s), el apóstol ofrece la síntesis de todo: buscar, no impedir (v. 39), elegancia, orden (v. 40).

6. Quinto discurso: La resurrección (c. 15)

El c. 15, sobre la resurrección, también es un discurso bastante bien construido. Podríamos dividirlo del modo siguiente: a) el kerigma cristiano (vv. 1-11); b) cuestiones en torno a la resurrección (vv. 12-19); c) afirmación cristológica (vv. 20-28); d) posiciones ilógicas (vv. 29-34); e) el cuerpo resucitado (vv. 35-49); f) *peroración* final (vv. 50-58).

a) El kerigma cristiano (vv. 1-11)

En los vv. 1-3a propone una cita literal («con qué palabra») del kerigma primitivo, en términos de anuncio («os evangelicé», «creísteis», «os mantenéis», «os salváis») y de tradición («os entregué lo que había recibido», «lo recibisteis»).

Como en una primera fase esencial (vv. 3b-5a: separaciones por *kai oti*, «y que»), recuerda que Cristo murió (v. 3b), fue sepultado (v. 4a), resucitó (v. 4b) y se apareció a Cefas (v. 5a). De forma complementaria (vv. 5b-7: separaciones por *(ep)eita*, «y luego»), añade que se apareció a los doce (v. 5b), a más de quinientos (v. 6, con datos actualizados), a Santiago (v. 7a) y a todos los apóstoles (v. 7b). El caso del propio Pablo (v. 8) se coloca en otro nivel de lenguaje: contiene tres subrayados («último *de todos*», «como a un abortivo», «*también* a mí») y un gran contraste: «Soy el último» (v. 9), pero, por la gracia de Dios, «trabajé más que nadie» (v. 10a).

Como epílogo al kerigma, el v. 11 describe el camino del evangelio como: «predicamos» (*kêryssomen*, sustituye a «evangelicé»: vv. 1a.2b) y «creísteis» (como v. 2d), con especial referencia a los testigos añadidos.

b) Cuestiones en torno a la resurrección (vv. 12-19)

En pura lógica: si no hay resurrección de muertos, Cristo no resucitó (vv. 12s.16). Si Cristo no resucitó, se viene abajo el kerigma y todo el camino de la salvación, que se apoya en él (vv. 14s.17-19).

c) Afirmación cristológica (vv. 20-28)

Tiene carácter de ampliación. La resurrección de Cristo es comparada al «primado» de Adán en la muerte (vv. 20-22). Se realizará en la parusía (v. 23), cuando Cristo haya sometido a todos los enemigos (v. 25), incluida la muerte (vv. 26s). Luego vendrá el fin, cuando el mismo Cristo entregará el Reino al Padre (vv. 24.27b-28).

d) Posiciones ilógicas (vv. 29-34)

Saltando sobre la *ampliación*, da ejemplos de personas que demuestran creer en la resurrección: los que se bautizan por los muertos (v. 29; cf. v. 18) y los que dan la vida por algo (vv. 30-32a; cf. v. 15), renunciando al placer (v. 32b; cf. v. 19). Termina exhortándoles, incluso con una cita de Menandro (vv. 33s).

e) El cuerpo resucitado (vv. 35-49)

Plantea dos preguntas: cómo y con qué cuerpo resucitarán (v. 35), y pasa a responder a la segunda. Empieza por dos analogías naturales: como Dios da a cada semilla el cuerpo que le corresponde (vv. 36-38) y como en la misma naturaleza existen distintas clases de cuerpos (vv. 39-41), *así* será la resurrección: una transformación en la línea de tres cualidades que entonces se atribuían a los cuerpos celestes («inmortalidad»: v. 42b; «gloria»: v. 43a; cf. vv. 40s; «poder»: v. 43b), más una totalmente nueva, el «cuerpo espiritual» (v. 44a), que debe ser justificada. El cuerpo espiritual existe (v. 44b): pues si Adán se convirtió en «alma viva», Cristo en espíritu vivificante (vv. 45s; cf. 22b: «serán vivificados»). Cristo vendrá del cielo y seremos como él (vv. 47-49).

f) Peroración final (vv. 50-58)

Resume la argumentación anterior (vv. 35-49) y responde, de algún modo, a la primera pregunta planteada: «¿Cómo resucitarán los muertos?» (v. 35b). La «carne» (cf. v. 39) no se volverá incorruptible, sino que morirá y nacerá otro cuerpo (v. 50; cf. v. 42). Todos serán transformados: unos, al resucitar (vv. 51.52b; cf. 1 Tes 4,16b); otros («nosotros», como en 1 Tes 4,15.17), sin haber muerto (vv. 51a.52c). La fórmula «ser revestido» (v. 53) se aplica a unos y otros. El punto más alto de todo el discurso, preparado por una repetición de lo dicho (v. 54a sólo cambia el «tiene que» de v. 53 por un «cuando»), es la imprecación bíblica (vv. 54b-55) a la «última enemiga», que acaba de ser vencida (cf. v. 26). El comentario sobre el aguijón y su fuerza (v. 56) resume media carta a los Romanos, pero hace bajar en picado el tono literario. No falta más que dar gracias a Dios por la victoria (v. 57) y exhortar a los «hermanos míos queridos» a aprovechar la gran oportunidad (v. 58).

7. Epílogo epistolar (c. 16)

Se compone, en primer lugar, de una nota sobre la colecta (vv. 1-4): cada domingo, para que no tenga que hacerse en mi presencia (v. 2); si vale la pena, iré con ellos a llevar el dinero a Jerusalén (v. 4)

Siguen noticias, bien marcadas, sobre tres viajes: sobre el suyo propio (v. 5) y sus ganas de pasar todo un invierno entre ellos (vv. 6s),

aunque «una puerta grande y poderosa» le está reteniendo en Éfeso (vv. 8s); sobre el de Timoteo, calurosamente recomendado (vv. 10s), y el eventual viaje de Apolo, que el apóstol ha propiciado encarecidamente (v. 12). A continuación, una exhortación general, extremadamente sintética (vv. 13s): vigilancia, fortaleza, fe y amor.

Mucho más extensa es la exhortación respecto de la casa de Estéfanas y otros que «trabajan» (vv. 15-18): recomienda que la comunidad se someta a «los que son como ellos», es decir, todos los que «colaboran (con el Señor) y se esfuerzan» (v. 16).

Manda muchos saludos e invita (¡a los de grupos distintos!) a saludarse mutuamente (vv. 19s). Para terminar, de puño y letra y recurriendo al arameo, expresa fuertes sentimientos (vv. 21-24).

C. CUESTIONES ABIERTAS

A juzgar por la longitud de la carta y la multitud de temas tratados, no se puede decir que Primera Corintios sea objeto de grandes discusiones de fondo entre los exegetas. La mayoría de cuestiones abiertas puede englobarse en torno al tema de la unidad y composición de la carta y en torno a los grupos formados en Corinto, con el consiguiente problema de su posición respecto del apóstol. Éstos serán los dos temas de este apartado[12].

1. La composición de Primera Corintios

La tendencia a dividir Primera Corintios en cartas distintas tiene un principio *a priori* y otro *a posteriori*. *A priori*, el mero hecho de que sea una carta tan larga, en la que aparecen tantos temas y tantos cambios de tema; *a posteriori*, la certeza de que Primera Corintios no es la primera carta que Pablo mandó a Corinto, pues en 5,9 ya se alude a una carta anterior. De ahí la hipótesis de traspasar a la «primerísima» una parte de Primera Corintios[13].

[12] A ellos podríamos añadir el tema del «equipo redaccional» en la carta; cf. J. Murphy-O'Connor, *Co-Authorship in the Corinthian Correspondence*, RB 100 (1993) 562-579.

[13] Véanse distintos intentos de recomposición en W. Schenk, *Der Erste Korintherbrief als Briefsammlung*, ZNW 60 (1969) 219-243, y en S. Vidal, *Las cartas* 119-219; según dicho autor, la Primera a los Corintios original comprendería 1 Cor 6,1-11; 10,1-22; 11,2-34; 15,1-58; 16,13-18; el resto de Primera Corintios representaría la Segunda.

De todos modos, el único fragmento que, con alguna insistencia, es atribuido a la carta anterior es 2 Cor 6,14-7,1: hablaremos de él en el capítulo siguiente. También se le han atribuido 6,12-20 y 10,1-11,1, por entender que responden a los temas planteados anteriormente. Asimismo, se le ha atribuido 11,2-34, porque da una versión demasiado «inocente» de los conflictos en Corinto.

Desde nuestro esquema, reconoceríamos que 11,2-34 tiene algo de *corpus separatum*. La misma condición reconoceríamos al c. 7: pero no como para atribuirlo a la «primerísima», pues mucho nos extrañaría que la correspondencia corintia hubiera empezado con una carta de la comunidad (cf. v. 1).

En líneas generales, hoy día se tiende más bien a subrayar la unidad de la carta[14]. Sólo lo matizaríamos con la idea de que puede contener ciertos platos «precocinados», en forma de discurso o de esquema de discurso (por citar uno: 5,6b-8): eso explicaría la distinta concentración conceptual, altura literaria y «agresividad» oratoria de los distintos fragmentos.

2. *Los grupos, elemento decisivo en Primera Corintios*

Conviene profundizar en el tema de los grupos, decisivo en todo este período de la vida del apóstol. En realidad, el tema de los grupos subyace en buena parte de la carta. Comienza con la denuncia que le llega de la gente de Cloe (¡otra mujer empresaria!): que había disputas entre ellos, porque unos decían: «Yo soy de Pablo»; otros: «Yo, de Apolo» o «Yo, de Pedro»; y es posible que hubiera quienes quisieran ponerse por encima de todos, diciendo: «¡Pues yo soy de Cristo!» (1,12). Parece que el mismo sentido de grupo los llevaba a considerar «extraños» a los de otros grupos: hasta el extremo, si convenía, de llevarlos a los tribunales paganos (6,1). No es concebible que, en las asambleas eucarísticas, nadie compartiese *nada con nadie*, pero se debían de reproducir matemáticamente los grupos: dejando marginados a algunos cristianos, sea en cuanto a la comida (11,21), sea en cuanto a la atención espiritual (5,1s: ¡el caso del incestuoso!). Y cuando se trataba de mostrar los dones del Espíritu, todos

[14] Respondiendo a las divisiones que ya se practicaban en su tiempo, K. Prümm, *Die pastorale Einheit des ersten Korintherbriefes*, Zeitschrift für Katholische Theologie 64 (1940) 202-234, defiende que se trata de una «unidad pastoral».

querían hacer prevalecer los del propio grupo, sin dejar hablar a los demás (14,30-33)[15].

a) *Origen de los grupos*

Los grupos podían ser un producto sociológico casi inevitable: los inicios de cierta «masificación» de la Iglesia. Por necesidad pastoral, se habían creado grupos de oración y estudio, y no se podía evitar que esos grupos fueran adquiriendo cada vez más personalidad. Por otra parte, no es fácil mantener una auténtica amistad con, pongamos, doscientas personas.

Lo raro es quizás que se quisiera mantener una unidad tan estrecha entre todos los cristianos de Corinto. Pablo hubiera podido aceptar que se crease una iglesia para cada grupo: la de los pobres y la de los ricos, la de los sabios y la de los ignorantes, la de los judíos, la de los griegos y la de los bárbaros, la de los «entendidos» (llamémosles «liberales», 8,1-4) y la de los «débiles» (llamémosles «escrupulosos», v. 9)...

Pero Pablo se opone con toda el alma a una solución de ese tipo: «¿Es que Cristo está dividido?» (1,13a). Más que contra ningún otro, clama contra su «propio» grupo: «¿Es que Pablo ha sido crucificado por vosotros o que habéis sido bautizados en nombre de Pablo?» (v. 13bc). Porque entiende que el hombre nuevo se tiene que formar en la interacción profunda de todas las tendencias (de los pobres y los ricos, de los judíos y los griegos, de los «débiles» y los «fuertes»): sólo así se conseguirá que Cristo sea todo en todos.

Debemos dar cuenta de otras versiones menos «inocentes» sobre el tema: F. Ch. Baur[16] parte de la existencia de grupos en Corinto para su versión de la Iglesia primitiva como formada por dos bloques totalmente enfrentados: el «petrinismo» y el «paulinismo». Si los de Apolo, el rétor de Alejandría (cf. Hch 18,24), podían representar una versión «descafeinada», adaptada al gusto gentil, del «paulinismo», los «de Cristo» representarían la versión extrema del «petrinismo»: «Nosotros tenemos la *verdadera* tradición de Cristo; nosotros tenemos la *Roca* sobre

[15] Cf. J. Sánchez Bosch, *Iglesia e Iglesias* 8-11; el tema de los grupos tiene especial peso en B. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids 1995).

[16] Baur, *Paulus* 259-279.

la que se tiene que fundar la Iglesia, de la que Pablo, rompiendo con Pedro, se ha separado».

En Primera Corintios, siempre según Baur, Pablo reconocería lo dura que era la lucha, incluso en Éfeso, cuando habla de «muchos adversarios» (16,9). Respecto de Corinto, sería especialmente polémico con ellos al decir, en clara alusión a Pedro («No se puede poner otro fundamento que el que ya está puesto, que es Jesucristo»: 3,11) y al vindicar su propia cercanía al Maestro («¿No soy apóstol? ¿No vi al Jesús, el Señor?... Si para otros no soy apóstol, para vosotros sí lo soy... Ésta es mi apología ante aquellos que me critican»: 9,1-3).

Intentaremos ver qué podemos saber sobre esos distintos partidos.

b) El eventual grupo de Cristo

Por más que la gramática invita a alinearlo con los otros, bastantes exegetas entienden que ese partido nunca existió. Como si la frase empezara la respuesta: «Yo, en cambio, soy de Cristo: pues nadie podrá decir que Cristo está dividido o que Pablo (o Apolo o Cefas) ha muerto por él» (cf. 1,12s). Es decir: el v. 13 se entiende mejor como comentario a la idea de que *hay que ser* de Cristo que a la de que *unos dicen* que son de Cristo. La misma idea sale en 3,22s: «Pablo, Apolo y Cefas... son vuestros; vosotros, en cambio, sois de Cristo». Para algunos, sin embargo, los de Cristo son los carismáticos puros, que niegan toda capacidad de mediación a la Iglesia[17]. Sólo habría que preguntarles (como a tantos otros «carismáticos puros») a qué iban a las asambleas, junto a los demás. Lo más difícil para mí sería la solución de Baur: decir que «los de Cristo» fueran los mismos de Pedro y que se pudiera polemizar con ellos diciendo que el fundamento que hay que poner es Jesucristo (3,11, citado *supra*), ¡cuando ellos mismos lo están diciendo, al decir que son «de Cristo»!

c) Los de Apolo

El alejandrino Apolo debió de ir a Corinto antes de que Pablo llegase a Éfeso (Hch 19,1). Pero el apóstol no parece tener nada que objetar a su trabajo:

[17] Ahí encuentran su apoyo distintas teorías sobre la «gnosis» en Corinto; cf. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (Gotinga 1969).

Cuando uno dice: «Yo soy de Pablo», y el otro: «Yo soy de Apolo», ¿no sois demasiado humanos? Porque, ¿qué es Apolo?, y ¿qué es Pablo? Servidores, a través de los cuales habéis creído, cada uno según el don que Dios le ha hecho. Yo planté, Apolo regó, y Dios ha dado el crecimiento (3,4-6).

Por eso, 4,6, en frase bastante clara, aunque no diáfana, dice que ha planteado todo el discurso como una especie de confrontación entre él y Apolo, con el objeto de que «uno (=un fiel) no se hinche en favor de uno (=Pablo o Apolo) contra otro (=otro fiel)», es decir, que nadie los tome como bandera contra la unidad de la Iglesia.

Porque Apolo ya volvía a estar en Éfeso cuando Pablo escribió Primera Corintios. Pablo (16,12) insistió fuertemente en que volviera a Corinto, y les promete que volverá.

El hecho de que Apolo estuviera en Éfeso antes y después de estar en Corinto nos impide ver los grupos como rebaños que siguen continuamente a su pastor (que está más tiempo fuera que en casa). De todos modos, es posible que se estableciera una vinculación grupo-«figura» (=Pablo, Cefas o Apolo) a través de catequistas-bautizantes, partidarios de uno o de otro.

¿Y qué aportó Apolo en Corinto? Si algo vale la noticia de Hch 18,24, la sabiduría del judaísmo alejandrino. Eso encajaría perfectamente en la tesitura de la carta: Pablo, en su primera estancia en la ciudad, no sólo renunció a la sabiduría mundana (1 Cor 2,1-4), sino también a la sabiduría espiritual (3,1s), a pesar de poseerla (2,2-16). Quizás Apolo la había comunicado más que él (cf. 4,10) y por eso había tenido partidarios. Eso le incita a Pablo a subir el tono de sus discursos (baste comparar Primera Corintios con Primera Tesalonicenses), pero no a romper con Apolo, pues los dos habían bebido en las mismas fuentes.

No nos cuesta ver a la gente de Apolo entre los que consideraban tener suficiente conocimiento (en griego, *gnôsis*: 8,1.7) como para comer carne sacrificada; no, ciertamente, entre quienes dijeran «todo me está permitido» (6,12; 10,23) en el sentido literal del término: el apóstol habría vetado a tal maestro. Tampoco costaría ver entre ellos a grandes carismáticos (cc. 12-14) o a gente que sintiera problemas intelectuales en torno a la resurrección (c. 15).

Si todo eso fuera así, habría que decir que, no sólo los cc. 1-4, sino, como quien dice, toda la carta les está dedicada.

d) Los de Pedro

El grupo de Pedro pudo constar de judeocristianos que hubieran tenido algún contacto con las iglesias de Judea. Pero Pablo parece considerarlo bastante menos «preocupante» que el mismo grupo de Apolo. De hecho, Pedro no aparece en 3,4-6 (los que actuaron) ni en 4,6 (el «resumen» de su estrategia), sino sólo en 1,12 y en 3,22s. Lo más probable es que fueran «de Pedro» por persona interpuesta (algún catequista judeocristiano), más que por una presencia personal de Pedro en Corinto.

Propiamente, la carta no les identifica ni con la parte débil en el tema de la carne sacrificada: pues habla de unos que estaban «acostumbrados» al ídolo (8,7: *tê sunêtheia tou eidôlou*). Tampoco es fácil que piense en Pedro en 3,11 (sobre el único fundamento)[18], pues está hablando de la historia de la comunidad y del papel que jugaron en ella Apolo y él (vv. 4-6). Por otro lado, la argumentación de 3,11 parece ser: el fundamento está claro para todos: sólo hace falta ver qué edifica cada uno sobre el fundamento común (v. 12).

Una cosa parece clara: que en Corinto el grupo de Pedro no reivindicaba aquella «separación de mesas», en la que Pedro en persona había «caído» una cierta vez en Antioquía (Gál 2,12; cf. c. I 14). Si hubiese sido así, los del grupo de Pedro no habrían ni coincidido con los de otros grupos.

En 1 Cor 15,5, el apóstol reconoce la primacía que corresponde a Pedro como testigo de la resurrección. Pero no podemos excluir que algunos partidarios de Pedro hubieran podido esparcir la semilla de problemas que, en un cierto momento, se iban a agudizar.

Los hechos son los siguientes: en 9,1s y 15,8-10, Pablo reivindica su condición de apóstol con una contundencia hasta ahora inusitada (cf. 9,2: «Si para otros no soy apóstol, para vosotros sí lo soy»). Algunos autores creen que el calificativo de «abortivo» (15,9) lo habían lanzado los adversarios judaizantes. En cualquier caso, frases como las citadas no acostumbran a ser fruto de pura retórica.

[18] Esta posibilidad, clásica en la literatura de controversia, es excluida radicalmente por Witherington III en el comentario a este lugar: «This whole passage cannot be directed just against Apollos or Peter, neither of whom is in Corinth *when Paul writes*».

A priori, el problema de la legitimidad apostólica de Pablo es totalmente explicable, pero no sabemos si *de momento* ha aflorado en Corinto y con qué consecuencias. Incluso suponiendo (y es mucho suponer) que 11,2-34 perteneciera a una carta anterior, creo que entendemos mejor toda la carta si imaginamos a toda la comunidad al alcance de la voz (y, si conviniera, del palo: cf. 4,21) del apóstol.

Bibliografía para el trabajo personal

La carta cuenta con extensos comentarios, precedidos de introducciones y acompañados muchas veces de sustanciosos *excursus*, que son verdaderos apartados monográficos muy dignos de nuestra atención. Para un estudio específico, será bueno consultar tantos comentarios como sea posible, así como la bibliografía que normalmente incluyen, la cual nos llevará a todavía más bibliografía. Para una visión más general, convendrá concentrarse y adentrarse en la comprensión de dos buenos comentarios, mejor que de uno solo, para no caer en la unilateralidad.

Nuestra primera recomendación iría por el comentario de E.-B. Allo, *Saint Paul: Première épître aux Corinthiens* (París 1956), gran maestro de exégesis, que nos hace ver el trasfondo de los problemas y acierta casi siempre en las soluciones; pero es bueno confrontarlo con uno reciente como el de G. Barbaglio, *Prima lettera ai Corinzi* (Bolonia 1996), digno de figurar entre los mejores. Se mantienen en el mercado por méritos propios clásicos C. K. Barett, *The First Epistle to the Corinthians* (Nueva York 1968; trad. ital., Bolonia 1979), H. Lietzmann, *An die Korinther I/II* (Tubinga 1969), H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (Gotinga 1981). Se añaden, con altura semejante, C. Senft, *La première épître aux Corinthiens* (Neuchâtel 1979), F. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (Gotinga 1986), E. Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. 1. Teil, Kap. 1-7* (Berlín 1988), Ch. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. 2. Teil, Kap. 8-16* (Berlín 1984), G. Voigt, *Gemeinsam glauben, hoffen, lieben. Paulus an die Korinther I* (Gotinga 1989-1990), H. J. Klauck, *1. Korintherbrief* (Würzburg 1994), B. Witherington III (citado). Como en los capítulos anteriores, citamos algunos que todavía se pueden encontrar en castellano, aunque están agotados: los comentarios breves de M. Carrez, *La Primera carta a los Corintios* (Estella 1991), M. Quesnel, *Cartas a los Corintios* (Estella 1980), E. Walter, *Primera carta a los Corintios* (Barcelona 1976), C. J. Peifer, *Cartas 1.ª y 2.ª a los Corintios* (Santander 1966).

Los distintos «Coloquios paulinos», celebrados en Roma, en San Pablo Extramuros, resultan una especie de comentario «polifónico» a través de la publicación de sus Actas, pues no sólo van exponiendo las distintas cartas escritores de orígenes diversos, sino que al final se reco-

gen las reacciones de los demás participantes; por lo que se refiere a 1 Cor, cf. L. De Lorenzi, *Paolo a una Chiesa divisa (1 Cor 1-4)* (Roma 1980); íd., *Freedom and Love (1 Cor 8-10; Rom 14-15)* (Roma 1981); íd., *Charisma und Agape (1 Kor 12-14)* (Roma 1983); íd., *Resurrection du Christ et des chretiens (1 Co 15)* (Roma 1985).

En varias de las notas precedentes resalta la consideración, retórica por un lado y sociológica por el otro, dada a la carta. Ambas han sido incorporadas en un comentario de cierta extensión, el de Witherington III, y merecen ser consideradas de modo personal. Por ejemplo, se agradecerían nuevos intentos de encontrar estructuras en un escrito que da una primera imagen de «conglomerado», pero tiene más «elaboración» de lo que aparece a primera vista. En cuanto a las consideraciones sociológicas, es evidente que hay una distancia entre el texto de que se parte y la conclusión que se saca; hay que aportar sentido crítico, pero también un sentido positivo de la apreciación para captar de modo personal ese tipo de análisis.

Y una advertencia: a partir de Primera Corintios, no sólo aumenta el nivel retórico de las cartas, sino también el nivel teológico; para captarlo hay que partir de la base de que, en la tradición judeocristiana, las cosas de Dios son más importantes que los problemas de los hombres y que se han dedicado grandes esfuerzos para hablar de temas trascendentes con la máxima precisión posible. Precisamente porque no todos los comentaristas tienen la misma sensibilidad en estos temas, vale la pena apoyarse en aquellos que la demuestren.

Finalmente, pues son tantos los temas específicos que se prestan a una ulterior profundización, nos limitamos a dar un apunte bibliográfico general: G. Lanf, *Bibliographie zum 1. und 2. Korintherbrief* (Gotinga 1990).

Capítulo VIII
LA SEGUNDA A LOS CORINTIOS

A. LOS DATOS DEL PROBLEMA

La Segunda a los Corintios tiene los mismos destinatarios que la Primera y fue escrita, en líneas generales, dentro del mismo período de la vida del apóstol (el llamado «tercer viaje»). No se pone en duda su posterioridad respecto de la Primera, aunque en ningún caso es realmente la segunda que Pablo escribió, dado que la Primera (1 Cor 5,9), como sabemos, alude ya a una carta anterior.

Sobre la base de lo que el capítulo anterior nos ha dicho sobre la comunidad destinataria, podemos afrontar los hechos posteriores al envío de Primera Corintios como la verdadera ocasión de la carta. Tendremos siempre presente la posibilidad de que la carta, tal como la tenemos, incluya cartas distintas, pero dejamos para el final del capítulo la discusión directa sobre el tema.

1. Ocasión de la carta

a) La crisis de Corinto

Hoy día es prácticamente unánime entre los estudiosos la idea de que Segunda Corintios responde a una serie de problemas aparecidos después del envío de la Primera[1]. Las noticias y consultas que dieron ocasión a aquella carta debieron de dar a

[1] Presenta esta posición con toda claridad, E.-B. Allo, *Saint Paul: Seconde Épître aux Corinthiens* (París 1956); podemos añadir que, en todo momento, sus soluciones son más que presentables.

Pablo momentos de preocupación, pero no representaban una tragedia: el apóstol sabía cuál era el punto de partida en muchas de aquellas vidas (1 Cor 6,9-11) y no dejaba de ver cómo el testimonio de Cristo se iba consolidando entre ellos (1,5-8). Las divisiones entre grupos deslucían el sentido de comunidad como única iglesia de Cristo (11,22), pero no la rompían: todos continuaban reuniéndose (11,17s.20.33; 14,23.26). El caso del incestuoso habría sido inadmisible para los mismos paganos (5,1), pero el apóstol está seguro de que se expulsará la «mala levadura» para poder continuar la celebración pascual (vv. 7s).

El panorama cambió en menos de dos años: el apóstol fue objeto de tres ofensivas paralelas (y quizás coordinadas) en Corinto, en Galacia y en Filipos. Expondremos las dos últimas al filo de las cartas respectivas (Gálatas y Filipenses). Por el momento, nos concentramos en la crisis de Corinto, que es la más documentada.

Desde Éfeso, después de haber mandado Primera Corintios, Pablo había realizado un segundo viaje a aquella ciudad, donde no fue bien recibido. No sabemos si Timoteo (cf. 1 Cor 16,10) había tenido tiempo de volver o si otros habían informado a Pablo antes de emprender el viaje. De 2 Cor 2,1 se deduce más bien que el apóstol ya estaba «triste» en el momento de emprenderlo: allí se encontró con una persona que le entristeció (v. 5) y le ofendió (7,12). Parece que Pablo no se quiso enfrentar cara a cara con los ofensores, sino que, más tarde, «entre lágrimas», escribió una carta a la comunidad (2,3s.9; 7,8.12: la llamamos «intermedia», escrita entre la Primera y la Segunda).

Esta hipótesis de una visita «intermedia» y una carta «intermedia» nos lleva a no leer Segunda Corintios como una especie de explicitación de la Primera, sino como una respuesta a hechos nuevos. No parece posible, como hacían los comentarios antiguos, encontrar en Primera Corintios los hechos que acabamos de citar: entender que la visita de 2 Cor 2,1 es la de la evangelización (dado que, según 1 Cor 2,3, fue «en debilidad y en temor y temblor»), que la carta a que se alude en 2 Cor 2,3s.9; 7,8.12 *es* Primera Corintios, sobre todo a causa del incestuoso (5,1), identificado entonces con aquel que le entristeció (2 Cor 2,5) y le ofendió (7,12). No aceptamos dichas identificaciones, pues no podemos ver la evangelización de Corinto, el momento en que Pablo les lleva la «Buena Noticia», como una visita «en tristeza». Todavía nos resulta más difícil leer Primera Corintios

como una carta escrita «con muchas lágrimas, en una gran tribulación y angustia de corazón». Sobre todo porque, en los textos de Segunda Corintios que acabamos de citar, se ve mucha más implicación del prestigio de Pablo y su posición en la comunidad que el que pueda derivarse del caso del incestuoso. Hay que leer Segunda Corintios a la luz de la misma Segunda Corintios.

«El ofensor» (2 Cor 7,12) podía ser un miembro de la comunidad, pero la crisis había sido provocada por un grupo de judeocristianos venidos de fuera, dispuestos a hacerse con el mando. En vez de encontrar una repulsa decidida por parte de los corintios, resulta que fueron aceptados por ellos o, por lo menos, «soportados» (2 Cor 11,4.20).

Era de prever, y se sigue cumpliendo hasta el día de hoy, que esos «adversarios» darían mucho que hablar. Recogeremos opiniones y daremos la nuestra sobre ellos en su lugar adecuado: las cuestiones abiertas.

b) Ocasión inmediata de la carta

La crisis como tal es ocasión inmediata de la carta «de las lágrimas», teóricamente perdida, contenida, si acaso, según discutiremos más adelante, en 2 Cor 10-13. Nuestra «Segunda a los Corintios», por lo menos en sus primeros capítulos, corresponde a una solución, más o menos total, de dicha crisis e implica algunos acontecimientos concretos, posteriores a la carta «de las lágrimas».

Entre otros, un momento de reconciliación, manifestado en la buena marcha de la colecta para la iglesia de Jerusalén, que le hace concebir la idea de ir a visitarlos (cf. 2 Cor 1,15: «para que tuvieseis un doble privilegio») antes y después de pasar por Macedonia, y partir desde Corinto hacia Judea. Tanto 1 Cor 16,4 («*si vale la pena* que yo también vaya, iré con ellos») como 2 Cor 9,1 («Acaya *está preparada desde el año pasado*») nos indican claramente que la colecta siguió adelante y que, por tanto, las relaciones de Pablo con la comunidad también pasaron por algún buen momento.

Todavía más reciente es un peligro de muerte, del que el apóstol había sido liberado hacía poco (2 Cor 1,8-10). Ese peligro pudo ir unido a algunos meses de cautividad.

Puede ser que, al sacar a Pablo de la cárcel, le invitaran a dejar la ciudad (cf. Hch 16,36-39). El caso es que se fue a Tróade para predicar el evangelio de Cristo y allí se le abrió una puerta en el Señor (2,12). Pero la inquietud (y alguna mala noticia) llevó a Pablo fuera de Tróade y le hizo ir a Macedonia (2 Cor 2,13). Allí le llegaron las buenas noticias, propiciadas por la fina diplomacia de Tito: «Nos anunció vuestro afecto, vuestra lamentación, vuestro celo en favor mío, por lo que nos alegramos más» (7,7).

Con ello tenemos los datos disponibles para conocer el lugar y la fecha de composición de Segunda Corintios. Si se trata de una sola carta, resultará fácil determinar el lugar y la cronología relativa: desde Macedonia, después de la llegada de Tito, estando la colecta en plena marcha, poco antes del invierno que el apóstol pasó «en Grecia» (cf. Hch 20,1-3) antes de ir a Jerusalén (cf. 19,21s). En la cronología que hemos aceptado como más probable, eso equivaldría al «verano» del 57. Lo difícil, como estamos repitiendo, es saber si *toda la carta* procede de la misma situación. En ese sentido, Segunda Corintios contendría fragmentos escritos anteriormente, desde Éfeso o desde Tróade, o posteriormente, desde Macedonia. Lo veremos entre las cuestiones abiertas. De todos modos, en ningún caso los distintos fragmentos quedarían lejos en el tiempo, puesto que la crisis duró en total un máximo de dos años.

2. *Estilo y vocabulario*

En el estilo del apóstol, hasta llegar al final del epistolario, nos encontraremos siempre con los mismos parámetros: unos momentos más coloquiales, propios de una carta, y otros más retóricos, propios de un tratado. No dejaremos de distinguirlos, según vayamos adelantando en el texto.

El vocabulario de Segunda Corintios está compuesto de 792 palabras, 94 de las cuales son hápax (salen una sola vez) del NT y 127 «hápax paulinos» (que no vuelven a salir en las siete cartas indudables). Con este vocabulario, el autor compone una obra de 4.448 palabras, lo cual da una proporción media de vocabulario de 5,62, que podríamos considerar normal, habida cuenta de la longitud: inferior a Primera Corintios (7,04) y Romanos (6,64) y superior al resto de cartas paulinas (Gálatas: 4,22; Primera Tesalonicenses: 2,56; Filipenses: 3,62; Filemón: 2,33). Afinando en la correlación longitud-porcentaje, diríamos que es algo baja, debido a una insistencia indudable en unos mismos temas doctrinales y prácticos.

Los hápax nos sitúan dentro de las mismas coordenadas lexicales que Primera Tesalonicenses y Primera Corintios: 44 de ellos figuran en

los Setenta o en otras traducciones griegas del AT; entre los demás, 27 son conocidos por otros textos profanos y 17 serían nuevos como tales, pero son compuestos o derivados de otras palabras que figuran en el NT.

Entre las palabras que no vuelven a aparecer en las siete indiscutibles, tienen algún peso o significación las siguientes: *arrabôn* («arras»), *afrosynê* («necedad»), *akheiropoiêtos* («no hecho por mano de hombre»), *exousiazein* («ejercer autoridad»), *tharrein* («confiar, atreverse»), *thriambeuein* («llevar en triunfo»), *katharizein* («purificar»), *merimna* («preocupación»), *metamelesthai* («arrepentirse»), *metanoein* («cambiar de mente»), *pantokratôr* («Todopoderoso»), *paradeisos* («paraíso»), *presbeuein* («actuar como embajador»), *synapothnêskein* («morir junto con»), *tapeinoun* («humillar»), *tyfloun* («encegar»), *yperairesthai* («enorgullecerse»), *ypsoun* («ensalzar»).

Entre aquellos que salen en varias cartas indudables y no han sido mencionados hasta el presente, seleccionamos: *aiônios* («eterno»), *alêthês* («verdadero»), *ametamelêtos* («irrevocable»), *anaggellein* («anunciar»), *anomia* («iniquidad»), *anypokritos* («sin hipocresía»), *arkhein* («dominar»), *aselgeia* («libertinaje»), *aforizein* («extraer», «separar»), *aformê* («ocasión»), *bebaios* («firme»), *gramma* («letra», contraria al Espíritu), *deêsis* («oración»), *(eupros)dektos* («aceptable» –por Dios–), *diakonein* («servir» –en la Iglesia–), *dokimê* («valor probado»), *endeiknysthai, endeixis* («mostrar, demostración»), *enoikein* («in-habitar»), *epaggelia* («promesa»), *eulogêtos* («Bendito» –Dios–), *thanatoun* («dar muerte»), *thysia* («sacrificio»), *katallagê* («reconciliación»), *ktisis* («creación»), *kyrieuein* («ser señor»), *leitourgia* («servicio público», «liturgia»), *metamorfousthai* («transformarse»), *metanoia* («conversión»), *pathêma* («sufrimiento», «pasión»), *paraptôma* («caída» –en el pecado–), *parrêsia* («valentía»), *pepoithêsis* («confianza»), *perisseia, perissos, perissoterôs* («abundancia», «abundante»), *plêroun* («llenar», «dar plenitud»), *ploutos* («riqueza»), *proepaggellesthai, proerein, pronoein* («pro-meter», «pre-decir», «pro-veer»), *rêma* («palabra»), *splagkhna* («entrañas» –de misericordia–), *synistanein* («recomendar»), *sfragizein* («sellar»), *tapeinos* («humilde», «bajo»), *telein* («llevar a perfección»), *teras* («prodigio»), *ypêkoos, ypakoê, ypotagê* («obediente», «obediencia»), *fobeisthai* («temer» –a Dios–).

Por supuesto que sobre cada uno de esos términos gravita una tradición judía y cristiana, enriquecida por la aportación personal del apóstol. Además, quien conozca el lenguaje de Gálatas y Romanos verá cómo este lenguaje está aflorando aquí mucho más que en las cartas anteriores.

3. *Grandes divisiones*

La Segunda a los Corintios es, a decir de todos los estudiosos, una construcción complicada. Desde el punto de vista de su

construcción estilística, sin implicar (¡ni excluir!) que se trate de cartas mandadas realmente en distintos momentos, hablaremos de «cartas» distintas.

Hasta cierto punto, será fácil discernirlas. Para empezar, los cc. 8 y 9 tienen contenidos parecidos (exhortación a la colecta), pero c. 9 parece desconocer lo que se ha dicho en c. 8: «En torno a la colecta en favor de los santos...» (v. 1), aludiendo a 1 Cor 16,1, pero desconociendo que lleva 24 versículos hablando de ella.

Por otra parte, tendría su lógica que al final de una carta se hablara de la colecta, como se hace en 1 Cor 16,1-4 y Rom 15,26-28. Por tanto, resultaría estilísticamente aceptable colocar el c. 8 en la misma carta que los cc. 1-7. Pero no tanto el c. 9: por su inicio y por su contenido repetitivo. Menos todavía que, después de tanta colecta, se vuelvan a plantear temas polémicos a lo largo de cuatro capítulos. Por tanto, provisionalmente, hablaremos de los cc. 10-13 como de otra carta.

Distinguiremos, pues:

1. Carta A, La carta de la reconciliación (cc. 1-7);
2. Carta B, Primera nota sobre la colecta (c. 8);
3. Carta C, Segunda nota sobre la colecta (c. 9);
4. Carta D, Una apología de Pablo (cc. 10-13).

Por otra parte, son tantas las conexiones de lenguaje y de situación en el seno de lo que la tradición ha recibido como Segunda Corintios, que tampoco sería lógico tratar por separado estas distintas «cartas» (entre otras cosas, por la falta de unanimidad en los distintos «repartos»). Empezamos, pues, estudiando la carta como está y consignando las diferencias de nivel según la vamos recorriendo, dejando para el final del capítulo la pregunta de si *realmente* hay ahí distintas cartas y si podemos saber en qué orden fueron mandadas.

Las ulteriores divisiones de las cartas B, C y D no crean problema ninguno a los estudiosos y nos permiten pasar directamente a la lectura de la carta. Pero no podemos decir lo mismo de la carta A. En los siete primeros capítulos, resulta fácil, después del encabezamiento (1,1s) y del exordio (vv. 3-7), distinguir entre una «zona» eminentemente narrativa, al principio y al final (resp. 1,8-2,13 y 7,5-16), y una zona central mucho más

«argumentativa», por recordar el esquema retórico. La delimitación de «zonas» la hemos colocado provisionalmente al final de 2,13 y al principio de 7,5, porque el primer texto termina diciendo: «Salí para Macedonia», y el segundo empieza: «Cuando llegué a Macedonia», sin que en medio se nos cuente lo que ocurrió durante el viaje. De todos modos, creemos que hay motivos para ampliar las dos «zonas» narrativas a costa de la argumentativa. Resulta que la «marcha triunfal» de 2,14 está en relación directa con el viaje evangelizador a Tróade, en el que se le abrió una puerta (v. 12): eso nos llevaría a prolongar la primera sección hasta 2,17.

Por otra parte, en 3,1 empieza una autorrecomendación del apóstol que, como veremos, se va manteniendo a lo largo de cuatro capítulos, hasta que, en 6,4-10, la idea de «nos recomendamos a nosotros mismos» es precisada por decenas de complementos circunstanciales. Formaría una segunda sección (¿o carta independiente?) sobre las recomendaciones del apóstol.

Lo que sigue hasta el final del c. 7 encuentra un raro inciso (¿también carta independiente?) en 6,14-7,1. Pero, si lo dejamos entre paréntesis, veremos que tanto lo que se dice en 6,11-13 como lo que se dice en 7,2-4 resulta ser una buena ilustración de lo que le ocurrió a Pablo a su llegada a Macedonia (7,5). Habría, pues, alguna razón para ver 6,11-13 junto con 7,2-24 como segunda sección narrativa.

Sin negarnos a descubrir las correlaciones que haya entre unos fragmentos y otros, nos disponemos a dividir la primera «carta» en cinco cuerpos diferentes:

a) Inicio epistolar (1,1-7)

b) Primera sección narrativa (1,8-2,17)

c) Las «recomendaciones» del apóstol (3,1-6,10)

d) Segunda sección narrativa (6,11-13; 7,2-16)

e) «Inciso» sobre la separación (6,14-7,1)

Por el momento, damos simple valor expositivo a la consideración del «inciso» como algo distinto. No por ello dejaremos de considerar los posibles nexos con los textos que lo rodean.

B. LECTURA DE LA CARTA

1. Carta A, carta de la reconciliación (cc. 1-7)

a) Inicio epistolar (1,1-7)

– El *encabezamiento* (1,1s), bastante ampliado, se parece en todo al de Primera Corintios; además de a la iglesia corintia, se dirige a los santos de «toda Acaya» (¡por lo menos Atenas!).

– El *exordio* (1,3-7) también toma forma de acción de gracias (mejor dicho, de bendición), pero, más que en las gracias que la comunidad ha recibido, se centra en la tribulación y el consuelo que le ha llegado a él: son «de Cristo» (v. 5), y por el bien de ellos (v. 6), de quienes confía que quedarán a su lado (v. 7).

b) Primera sección narrativa (1,8-2,17)

Empieza a) contando las tribulaciones que pasó en Asia (1,8-11). Sigue b) una reflexión (v. 12: «Nuestro motivo de gloria es ése...»), no relacionada con lo que precede, sino con lo que sigue: estamos patentes ante vosotros (1,12-14). La narración se reanuda para contar c) que su cambio de planes no fue debido a ligereza (1,15-22), sino d) al recuerdo de una mala experiencia (1,23-2,11). Pasa luego e) a contar su viaje a Tróade y Macedonia (2,12s), y termina f) con una segunda reflexión: Dios nos lleva en triunfo (vv. 14-17). Digamos algo sobre cada una de estas subsecciones:

– *Primera narración: las tribulaciones en Asia* (1,8-11). Las concreta diciendo que sintió sobre sí la sentencia de muerte como un aviso para no confiar en sí mismo, sino en aquel que resucita a los muertos (v. 9).

– *Primera reflexión* (vv. 12-14): respondiendo a quienes le criticaron, subraya que es transparente para con ellos (vv. 12s) y espera que ellos lo sabrán hasta el fin, porque se necesitarán mutuamente ante el tribunal de Cristo (vv. 13s).

– *El cambio de planes* (1,15-22). Las críticas venían de su cambio de planes, que fue atribuido a ligereza o a preferencias humanas (vv. 15-17). No es verdad: su palabra es como el «sí» de Cristo a las promesas de Dios, que le confirma y le dio las arras del Espíritu (vv. 18-22).

– *El recuerdo de una mala experiencia* (1,23-2,11). El texto salta de lo posterior a lo anterior: fue por consideración a ellos (vv. 23s; 2,1s), mejor dicho, a alguien que, en una visita reciente, le había entristecido (v. 5) y había provocado una carta dura del apóstol contra todos (vv. 4.9; cf. v. 3). Ahora todos reprochan al ofensor (v. 6), Pablo le perdona (vv. 10s) y pide a todos que hagan lo mismo (vv. 7s).

– *El viaje a Tróade y Macedonia* (2,12s): en Tróade tuvo un cierto éxito apostólico (v. 12), pero la inquietud por no encontrar a Tito le sacó de allí para Macedonia (v. 13).

– *Segunda reflexión, a propósito de sus éxitos* (vv. 14-17): Dios nos lleva en triunfo (v. 14), somos el buen olor de Cristo (vv. 15s), hablamos en Cristo, desde Dios y en su presencia (v. 17).

c) Las «recomendaciones» del apóstol (3,1-6,10)

En 3,1 («¿Empezamos otra vez a recomendarnos nosotros mismos?») comienza un nuevo tema en el sentido de que la idea de la autorecomendación, suscitada por las cartas de recomendación que utilizaron los «contrincantes» (*ibíd.*), continúa, como veremos, como hilo conductor del discurso (cf. 4,2; 5,12 y 6,4). La frase «otra vez» presupone algo anterior, que podría ser 2,14-17, lo cual acercaría, a modo de transición, estos versículos al discurso siguiente.

Partiendo de distintos detalles del texto, hemos llegado a una posible división:

- Exordio: no necesitamos recomendaciones (3,1-3).
- Proposición: nuestro ministerio viene de Dios (3,4-6).
- Argumento histórico: la comparación con Moisés (3,7-18).
  - Dos niveles de gloria (3,7-11).
  - Dos actuaciones distintas (3,12-18).
- Argumento teológico (4,1-5,10).
  - Un ministerio de pura luz (4,2-6).
  - Sustentado en lámparas de barro (4,7-12).
  - Por eso somos valientes (4,13-15).
  - Hasta el fin de nuestros días (4,16-5,10).
- Argumento cristológico:
  - Cristo nos compromete (5,11-15).
  - Cristo está presente en nosotros (5,16-21).
  - Por eso nos parecemos a él (6,1-10).

Pasamos a desglosarlo con alguna rapidez:

– Exordio: no necesitamos recomendaciones (3,1-3)

«¿Otra vez?» (3,1) alude, posiblemente, a 2,14-17, pero presupone que la acusación viene de antes. No necesita ni busca recomendaciones externas (v. 1b), pues, por su ministerio, el Espíritu ha escrito la carta

de Cristo sobre el corazón de sus fieles: es la Nueva Ley, no escrita sobre tablas de piedra (vv. 2s).

– *Proposición: nuestro ministerio viene de Dios (3,4-6)*

Por Cristo tenemos seguridad para con Dios (v. 4). No por «capacidad» propia (cf. 2,16), sino de Dios (v. 5), somos ministros de la Nueva Alianza (v. 6a), la cual no es letra que mata, sino Espíritu que da vida (v. 6b).

– *Argumento histórico: la comparación con Moisés (3,7-18)*

Jeremías (31,31.33) ya había dicho que Dios escribiría la nueva alianza en el corazón, y Ezequiel (11,19; 36,26) ya había dicho que un «espíritu nuevo» les cambiaría el corazón. En este contexto, el apóstol añade la comparación entre ministros: Moisés y el apóstol.

– *Dos niveles de gloria* (3,7-11). Si el ministerio de Moisés, que condenaba a la muerte (cf. v. 6b), estuvo lleno de la gloria de Dios (¡no podían mirarle a la cara!), aunque pasajera (v. 7), mucho más el del Espíritu (v. 8), que da la justificación (v. 9) y permanece para siempre (v. 11). Entre paréntesis: una gloria superada por otra deja de ser tal (v. 10).

– *Dos actuaciones distintas* (3,12-18). La «esperanza» de permanecer es expresada ampliamente en la sección central (4,16-5,10). Lo que aquí importa es que esta esperanza nos da atrevimiento (v. 12): no como Moisés, que se ponía un velo para que no se notara que había perdido la gloria (v. 13: porque había dejado de mirar al Señor; cf. v. 16). Pero ellos no lo comprendían (v. 14a) ni lo comprenden así (v. 14a): cuando leen el Antiguo Testamento (v. 14b; cf. v. 15a) llevan puesto un velo, que Cristo les quitaría (v. 14c). Por eso, cuando Moisés (obsérvese el verbo en singular frente a los plurales de vv. 13-15) «se volvía *hacia el Señor*, se quitaba el velo» (v. 16; cf. Ex 34,34). Aquí «el Señor» es el Espíritu (lo contrario de la letra), y donde está el Espíritu del Señor hay libertad (v. 17b). Nosotros, por nuestra parte, nos asomamos a cara descubierta al espejo (que es Cristo) y nos transformamos, de gloria en gloria, en aquella imagen (v. 18; cf. 4,4).

– *Argumento teológico (4,1-5,10)*

Pablo resume en 4,1 y desarrolla en los apartados siguientes la tesis enunciada en 3,4-6: el ministerio (cf. 3,6 y 4,2-6), «según la misericordia que se nos tuvo» (cf. 3,5 –«de Dios» y «no de nosotros»– y 4,7-12) por lo cual, «no nos arredramos» (cf. 3,4 y 4,13-15, ampliado en 4,16-5,10).

– *Un ministerio de pura luz* (4,2-6). Rechazando toda «ocultación» de la Palabra (v. 2a), manifestamos la verdad a las conciencias (cf. 1,2;

5,11) ante Dios (v. 2b). La «ocultación» viene de otro «dios», que impide ver la gloria del evangelio de Cristo, que es imagen de Dios (v. 4; cf. Col 1,15). Predicamos a Cristo, el Señor, y somos siervos vuestros (v. 5; cf. 1,24; 1 Cor 3,5.21-23), porque Dios, creador de la luz, nos ha iluminado en la faz de Cristo (v. 6).

– *Sustentado en lámparas de barro* (4,7-12). Así queda más claro que el poder es de Dios y no nuestro (v. 7b; cf. 3,5; 12,9s). Somos atribulados, pero no vencidos (vv. 8s); constantemente paseamos la muerte de Cristo (v. 10a; cf. v. 11a: «somos entregados a la muerte por causa de Cristo») en nuestro cuerpo (v. 10bd; cf. v. 11d: «en nuestra carne mortal»), para que en él (como en el que estuvo en el sepulcro) se manifieste la vida de Jesús (vv. 10c.11c). Como en el caso de Cristo, resulta que la muerte actúa más en nosotros y la vida más en vosotros (v. 12; cf. 13,4).

– *Por eso somos valientes* (4,13-15). La valentía es descubierta bajo la palabra del salmista: «Creo y por eso proclamo» (v. 13), es decir: no me arredro (cf. v. 1c): el que resucitó a Jesús nos resucitará a nosotros por vuestro bien (vv. 14s).

– *Hasta el fin de nuestros días* (4,16-5,10). En el fondo de su valentía (v. 16a) está la idea de que, detrás del vaso, está el tesoro (cf. v. 7): el hombre exterior se deshace, pero el interior no para de renovarse (v. 16b); una ligera tribulación consigue un gran «calibre» de gloria (v. 17), pues visible equivale a pasajero; invisible, a eterno (v. 18).

Sigue una ampliación de cinco versículos (vv. 1-5): la casa de la tierra es una tienda de nómadas, no comparable con la mansión eterna no hecha por mano de hombres (v. 1b; cf. Mc 14,58). Pero el apóstol no quisiera pasar ni una noche a la intemperie: quisiera ser sobrevestido de la casa celestial (vv. 2.4a), no quedar desnudo (v. 3), sino que lo mortal fuera absorbido por la vida (v. 4b). A ello le mueve el mismo Dios, que le dio las arras del Espíritu (v. 5; cf. 1,22; Ef 1,14).

El v. 6 enlaza con lo anterior con una expresión de valentía (cf. 3,4.12; 4,1.16) que jugará algún papel en la continuación de la carta (v. 8; 7,16; 10,1s) y que aquí introduce una pequeña pausa sin cambiar de tema: mientras vivimos en el cuerpo, vivimos lejos del Señor (v. 6b; cf. Flp 1,23), pues andamos en fe y no en visión (v. 7; cf. 4,18; Rom 8,24s); nos gustaría estar ya con el Señor (v. 8), pero más nos preocupa agradarle (v. 9; cf. Flp 1,20-24), pues todos nos presentaremos al tribunal de Cristo (v. 10).

– *Argumento cristológico (5,11-6,10)*

– *Cristo nos compromete* (5,11-15). Antes de hablar de Cristo como móvil de su vida (esp. vv. 14s), da cuenta de su actuación frente a los adversarios, gente que maneja argumentos, pero no abre su corazón (v.

12c; cf. «corazón» en 1,22; 3,2s; 4,6). Pablo debe convencer a los de fuera (v. 11a) y para ello da argumentos a los de dentro (v. 12b), como si no estuviera patente ante ellos (v. 11b; cf. 1,12; 2,17; 4,2), como si se recomendara a sí mismo *en cuanto tal* (v. 12a; cf. 3,4; 4,5; 10,12.18; 12,11). Ésta viene a ser una «locura» (cf. 11,1-12,11), necesaria para defender la causa de Dios, pero se moderará, para no ponérselo difícil (v. 13).

Ya que (aquí entra la cristología) el amor que llevó a Cristo a morir por todos nosotros nos obliga a mucho más (vv. 14ab.15a): estamos muertos con él (cf. 1,9s; 4,10-12; 11,23) y ya no podemos vivir para nosotros mismos (vv. 14c.15b).

– *Cristo está presente en nosotros* (5,16-21). Sin solución de continuidad, pasa a hablar de la obra de Cristo en sí misma y del papel que en ella le corresponde: a nadie trata según simples cálculos humanos (v. 16a; cf. 1,17; 10,2s), pues, por ese camino, no se conoce a Cristo (v. 16b) y Cristo representa el inicio de una nueva creación (v. 17)[2].

Variando simplemente la expresión, los vv. 18 y 19 dicen que Dios «nos» (es decir, a todos) reconcilió consigo por medio de Cristo y «nos» confió (a los ministros) el ministerio de la reconciliación. El v. 20 subraya el papel de los ministros: en nombre de Cristo, *os* exhortamos. El v. 21 dice algo más sobre la obra de Cristo («le hizo pecado», en sentido de «sacrificio por el pecado») y algo más sobre el ministerio apostólico: «somos justicia de Dios»[3].

– *Por eso nos parecemos a él* (6,1-10). El participio inicial marca una pausa (como en 3,12; 5,6.11), pero el argumento sigue. El v. 1 reformula 5,20: «*os* exhortamos». El v. 2 da un ejemplo de «palabra» de reconciliación: cita bíblica aplicada al momento presente. El discurso se orienta hacia el final, recordando su preocupación por los de fuera (v. 3; cf. 5,13b) y el sentido específico de su «autorrecomendación» (v. 4a; cf. 3,1; 4,2; 5,12) como ministros de Dios.

A la luz del misterio de Cristo (cf. 4,8-12), se gloría de distintas adversidades sufridas (vv. 4b-5), de sus virtudes ministeriales (v. 6), de las armas de su combate (v. 7) y de su paradójica situación ante la opinión del mundo (vv. 8-10)[4].

d) Segunda sección narrativa (6,11-13; 7,2-16)

Las opiniones que se tengan sobre la incorporación postpaulina del «inciso» sobre la separación (6,14-7,1) o sobre la existencia inde-

[2] Cf Gál 6,15; Ef 2,10.15; 4,24.
[3] En sentido de «justicia reconciliadora»; cf. Rom 1,17; 3,21s.25s.
[4] Cf. 1 Cor 4,9-13; Gál 6,14.17.

pendiente de una carta meramente narrativa (que pasara directamente de 2,13 a 7,5) apoyarán la incorporación de 6,11-13 y 7,2-4 (o bien de todo lo que va de 6,11 a 7,4) a las reflexiones anteriores (como una especie de *peroración*).

Dejando abierta esta posibilidad, insistiríamos en que tanto 6,11-13 como 7,2-4 se relacionan temáticamente muy bien con la narración que les sigue. Las incorporamos provisionalmente a ella, sin dejar de tener a la vista otras posibilidades.

Como subdivisiones del fragmento así considerado, describiríamos: a) primera reflexión (6,11-13; 7,2-4); b) la llegada de la reconciliación (7,5-13a); c) desde el punto de vista de Tito (7,13b-16).

– *Primera reflexión* (6,11-13; 7,2-4). Son todo frases cortas y sencillas: la primera parte habla de una boca que se abre y un corazón que se ensancha (v. 11), al que tienen que corresponder ensanchando el suyo (vv. 12s). La segunda sigue hablando de «abrirse» (v. 2) y de corazón (v. 3). Anticipando la noticia del éxito, dice que le dan atrevimiento, ocasión de gloriarse, consuelo y alegría (v. 4).

– *La llegada de la reconciliación* (7,5-13a). El estilo gana en emotividad, pero pierde en limpidez literaria y en densidad teológica: la llegada de Tito fue un consuelo (vv. 5s.13a) por lo que le contó de los sentimientos de la comunidad para con él (vv. 7.11s); el apóstol dejó de arrepentirme de la tristeza que les había causado con su carta (vv. 8-10; cf. 2,4).

– *Desde el punto de vista de Tito* (7,13b-16). Agradeciendo el trabajo de su colaborador, Pablo prepara el capítulo siguiente, sobre la colecta, en el cual también hablará de Tito (8,6.16.23) y de un cierto gloriarse del apóstol que los corintios no deberían defraudar (8,24).

e) «Inciso» sobre la separación (6,14-7,1)

Coincidimos con muchos autores en decir que 6,14-7,1 interrumpe el paso, que consideraríamos normal (cf. *infra*), de 6,13 a 7,2. Pero de ahí a saber qué ocurrió *en realidad* hay un salto, sobre el que recogeremos y daremos opinión más adelante. La condición para mantener el fragmento en el lugar donde está es decir que se trata de un *excursus* por el que, exagerando la nota hasta el extremo, se exhorta a los fieles a permanecer en comunión (cf. 6,14) con Cristo. El texto exhorta a no compartir yugo con los infieles (v. 14a), por la incompatibilidad entre, por una parte, la justicia, la luz, Cristo, el fiel y el templo de Dios y, por la otra, la iniquidad, las tinieblas, Beliar, el infiel y los ídolos (vv. 14b-18); termina con la exhortación a purificarnos completamente (carne y espíritu) de mancha y lograr perfectamente la santidad (7,1).

2. *Carta B, primera carta sobre la colecta (c. 8)*

Como decíamos, el distinto origen de los dos capítulos sobre la colecta suele deducirse del hecho de que, en el fondo, dicen lo mismo y, sin embargo, 9,1 empieza como si no llevara veinticuatro versículos hablando del tema. Como diferencia entre ambos capítulos, puede observarse también que sólo el c. 8 habla de Tito (vv. 6.16.23) y sólo el c. 9 habla de «Acaya» (v. 2). Las aprovecharemos para distinguir los capítulos.

En el primer capítulo (o pequeño discurso) sobre la colecta (c. 8), es fácil distinguir los pasos del argumento, aunque las marcas sintácticas no siempre están perfectamente colocadas.

Empieza (*exordio* y *narración* al mismo tiempo) hablando del ejemplo de los macedonios en la preparación de aquella gracia-comunión-ministerio (es decir, la colecta: vv. 1-5). A continuación (vv. 6-8), propone algo parecido a los corintios, que tanto abundan en fe, palabra, conocimiento, diligencia y amor por él (v. 7). El v. 9 da el argumento teológico: nuestro Señor Jesucristo se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (v. 9; aquí «gracia» es algo más que la colecta). Los vv. 10-12 dan el argumento práctico: os conviene no echaros atrás (v. 10), porque, cuando uno puede, las buenas intenciones no bastan para agradar a Dios (vv. 11s).

Una posible objeción le sugiere nuevas reflexiones, que culminan en un texto de la Escritura (vv. 13-15): no se trata de empobrecerse, sino de restablecer la igualdad (¡no ha dicho nada!: v. 13).

Previniendo otra posible objeción (sobre su empeño en llevar la colecta a Jerusalén: vv. 19b.20), les ha hablado de las buenas disposiciones de Tito (vv. 16s), así como de otro hermano, recomendado y encargado por las iglesias para que vaya con él (vv. 18-19a.22), porque él procura hacer las cosas bien ante Dios y ante los hombres (v. 21).

Los vv. 23s representan una clara exhortación final: dad esa prueba de amor (y confirmad mis elogios) a la faz de las iglesias.

3. *Carta C, segunda carta sobre la colecta (c. 9)*

La segunda nota sobre la colecta tiene un esquema bastante parecido.

Empieza con una introducción, típicamente epistolar, al argumento («En torno al servicio...»: v. 1), con explícita referencia a la epistolaridad («escribiros»).

Sigue una sucinta *narración* (vv. 2-4), en que habla del ejemplo que los macedonios recibieron de Acaya (cf. 8,1-6) y de la misión de los hermanos en aquella región (vv. 3s; cf. 8,18s.22).

El v. 5 propone la colecta como «bendición» (en 8,4.6s.19 se la llamaba gracia) que no proviene de «codicia» (en sentido de «tacañería»)

El argumento teológico (vv. 6-11) se resume diciendo que «el que siembra en bendición, recogerá en bendición» (v. 6), califica la colecta como «obra buena» (v. 8) y, a la luz del texto bíblico (v. 9), como «frutos de vuestra justicia» (v. 10).

Los vv. 12-14, desarrollando v. 11, dan un argumento práctico: abogará por la legitimidad de la adhesión de los gentiles al evangelio (v. 13).

El minidiscurso termina en una pura expresión de acción de gracias (v. 15).

4. Carta D, carta apologética de Pablo (cc. 10-13)

A partir de 10,1 empieza un discurso (en el sentido dicho) de cuatro capítulos, del que Pablo no es sólo autor, sino también tema (véase el nominativo *egô*, «yo», en 10,1; 11,23.29; 12,11.13.15s; *kagô*, «yo también», en 11,16.18.21s; 12,20; ê*meis*, «nosotros», en 10,7.13; 11,12.21; 4,6.7a.7b.9)[5].

Cuesta poco imaginar (por el momento prescindimos de si fue así) que, después de un encabezamiento que se ha perdido, se pasa a un exordio de tonos elevados: «Yo mismo, Pablo...» (v. 1; cf. Gál 1,6). El exordio termina en v. 11: comparando la ausencia con la presencia (cf. v. 1). Siguen cinco contraposiciones («no..., sino...», respectivamente, en vv. 12.13.14.15.18) que comentan el lema bíblico: «El que se gloría, se gloríe en el Señor» (v. 17): les corresponde el papel de *proposición*.

A continuación, una pieza claramente delimitada: el «discurso del insensato» (la *Narrenrede*) de 11,1 a 12,13: le corresponde el papel de *argumentación*. Con ello se llega a dos finales epistolares, encabezados por la frase: «Vengo a vosotros por tercera vez» (v. 14 y 13,1).

Tendríamos, pues:

a. Exordio (10,1-11)

b. Proposición: recomendado por el Señor (10,12-18)

c. Argumentación: «discurso del insensato» (11,1-12,13)

d. Primer final epistolar (12,14-21)

[5] Cf. J. Sánchez Bosch, *L'apologie apostolique: 2 Cor 10-11 comme réponse de Paul à ses adversaires*, en E. Lohse, *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes* (Roma 1993) 43-63, más la bibliografía allí citada, esp. H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Untersuchung zu seiner «Apologie» 2Kor 10-12* (Tubinga 1972).

e. Segundo final epistolar (13,1-13).

Algunos de estos apartados requerirán ulterior subdivisión, pero ya la ofreceremos en su momento.

a) Exordio (10,1-11)

Introduce el discurso como si fuera la parte exhortatoria de una carta (v. 1a; cf. esp. Rom 12,1a), pero enseguida pasa a la apología: a propósito de la carta «fuerte» que les escribió después de una visita tímida (v. 1b; cf. v. 10), afirma que eso no fue cobardía «según la carne» (vv. 2s), pues le asiste el poder de Dios (vv. 4s); como apóstol, es «de Cristo» más que nadie (v. 7), con potestad para edificar y no para destruir (v. 8). Pero no quiere asustarles por carta (v. 9), sino que siempre le vean igual (v. 11).

b) Proposición: recomendado por el Señor (10,12-18)

Siguiendo una opción críticamente posible, entendemos que deberían suprimirse, en la frontera entre los vv. 12 y 13, unas palabras que figuran en la mayoría de ediciones: «están locos; nosotros en cambio». Con ello tendríamos cinco frases negativas, seguidas de otras tantas adversativas («no..., sino...»: vv. 12-15.18; cf. v. 16). En las cinco primeras partes veríamos una alusión a lo que hacen los adversarios *y Pablo no hace*: gloriarse sin medida... de lo que otros han hecho, metiéndose en terreno de otros. En las adversativas, en cambio, veríamos una descripción de lo que Pablo hace: gloriarse, según la regla que Dios le asignó, de haber llegado antes hasta ellos (vv. 13b.14b), con la idea de crecer más ante ellos, sin salir de *su* medida, evangelizando más allá (vv. 15b-16a)[6]. Si vale nuestra lectura del texto, eso equivale a encontrar en sí mismo (no por comparación con otros) la medida de su posición (v. 12b)[7]. En cualquier caso, para el apóstol todo eso tiene un nombre: «gloriarse *en el Señor*» (v. 17): porque entiende que nada de eso es obra suya[8], sino que se gloría de lo que Cristo ha obrado a través de él[9], es decir, de una recomendación divina (v. 18b).

c) Argumentación: «discurso del insensato» (11,1-12,13)

Un fragmento de cuarenta y seis versículos merece ser previamente subdividido. Las ideas de «gloriarse», «insensatez» y «necesario», así como la aparición de temas específicos, nos conducen a la siguiente conformación: a) las razones de la insensatez (11,1-6); b) la

[6] Cf. Rom 15,20.23s.
[7] Cf. Gál 6,4.
[8] Cf. 3,3.5; 6,7; 10,4; 1 Cor 15,10.
[9] Cf. Rom 15,17s.

independencia económica del apóstol (vv. 7-12); c) emisarios de Satanás (vv. 13-15); d) segunda reflexión sobre la insensatez (vv. 16-20); e) «catálogo de aventuras» (vv. 21-29); f) una «aventura» particular (vv. 30-32); g) las visiones y revelaciones (12,1-10); h) reflexión conclusiva (vv. 11-13).

– *Las razones de la insensatez* (11,1-6). Se trata de una locura más bien pequeña y confía que se la podrán soportar (v. 1). Es como el celo de un padre que se ha comprometido a dar en matrimonio (a Cristo) a una hija virgen (vv. 2s).

Resulta que los fieles, por su parte, ¡lo soportan todo! (v. 4; cf. vv. 19s; evidentemente exagera en lo de «otro Jesús, otro evangelio, otro Espíritu»): más deben soportarle a él, que no es inferior a los grandes apóstoles (v. 5)[10], si bien lo suyo es el conocimiento y no la palabra (v. 6; según los cánones retóricos de la época).

– *La independencia económica del apóstol* (vv. 7-12). El apóstol se siente ofendido de que hayan interpretado mal un gesto tan importante para él[11], el cual, además, le asemeja a Cristo: se rebajó para que fueran ensalzados (vv. 7s)[12]. Aunque cedió en Macedonia, no lo va a hacer aquí, por más que les quiera (vv. 9s)[13], para desbaratar los planes de los que quieren que sea como ellos (v. 12).

– *Emisarios de Satanás* (vv. 13-15). Con frases muy fuertes, descarga su ira sobre los que le han difamado: son falsos apóstoles, (v. 13), imitadores y servidores de Satanás (vv. 14s). Reconoce que se presentan como ministros *de Cristo* (v. 13; cf. 10,7; 11,23); de todos modos, si Pablo es el verdadero embajador de Cristo (cf. 2,17; 5,20), los que trabajan por desbancarle están haciendo el trabajo de Satanás.

– *Segunda reflexión sobre la insensatez* (vv. 16-20). Precisamente porque entiende que «se ha pasado», el apóstol vuelve a sacar el tema de la «insensatez», sin afirmarla rotundamente («como en locura»: v. 17b). Acepta que se ha gloriado no «según el Señor» (v. 17a), es decir, traspasando la mansedumbre y moderación de Cristo (cf. 10,1)[14], pero son los demás quienes le han creado una situación (cf. 5,12; 11,12) a la que no sabe responder sin gloriarse (v. 17c). En cualquier caso, hay una diferencia entre unos y otros: ellos se glorían según la carne (v. 18a)[15], él sólo se gloría (v. 18b)[16]. Con cierto sarcasmo, termina diciendo que

[10] Entenderíamos esta frase en la línea de Gál 1,17; 1 Cor 15,9s, más que en la de *infra*, 11,13-15.

[11] Cf. 1 Tes 2,9; 1 Cor 9,15-18.

[12] Cf. 8,9; Flp 2,8.

[13] Cf. 1 Cor 9,15.

[14] Cf. también Rom 12,14.17; 1 Tes 5,15.

[15] Entendemos: sin verdad y sin recta intención.

[16] Cf. 1,12.17; 5,16; 10,2s.

ellos serían los más indicados para aceptarle, pues aceptan gustosamente a otros insensatos (v. 19; cf. v. 4) que les esclavizan hasta pegarles en la cara (v. 20).

– *Catálogo de aventuras* (vv. 21-29). Después de una introducción algo agresiva (v. 21), el catálogo procede, sin solución de continuidad, de v. 22 a v. 29. A partir de v. 23b, no hace más que explicitar, en evidente conexión gramatical, v. 23a: «¿Son ministros de Cristo? ¡Yo más!». El «catálogo» está en claro paralelismo con 6,4-10 y en la línea de 4,7-12 y de 1 Cor 4,9-13[17].

«Ministros de Cristo» (v. 23a) forma parte de una serie, en la que el apóstol afirma también ser hebreo, israelita, hijo de Abrahán (v. 22). La autoacusación de estar hablando «con deshonra, como por debilidad» (v. 21a) y «en insensatez» (v. 21c) no puede afectar sólo a v. 22 (su condición de judío)[18], puesto que la frase más fuerte («estoy hablando fuera de mí»: v. 23b) la dice Pablo de algo que es sustancial para su autocomprensión: ser ministro de Cristo. Lo desagradable para el apóstol debe de ser, pues, sólo la agresividad de la confrontación («A lo que alguien se atreva, me atrevo también yo»: v. 21b).

En cuanto a las «aventuras» concretas, podemos observar, en primer lugar, sus muchos paralelismos: a) en 6,5 se encuentran, con las mismas palabras, las tres primeras («fatigas, cárceles, heridas»: v. 23cde), más otras dos de v. 27 («insomnios, ayunos»); b) en 1 Cor 4,11, por medio de los correspondientes verbos derivados, se encuentra el resto de v. 27 («fatiga, hambre y sed, desnudez»); c) más curioso, las «muchas muertes» de v. 23f aparecen, en singular, en 1,10; 4,12 y, de forma parecida, en 4,10 (*tên nekrôsin*), así como en la fórmula «como condenados a muerte» (*epithanatious*), en 1 Cor 4,9.

Por lo demás, nuestro texto añade noticias de auténtica concreción autobiográfica: a) castigos judiciales: cinco veces treinta y nueve azotes por parte de los judíos (v. 24), más otras tres flagelaciones, más una lapidación (v. 25ab); b) «aventuras» por el agua: tres naufragios, uno de los cuales duró casi veinticuatro horas (v. 25cd), peligros en ríos (v. 26b), peligros de asalto (v. 26h); c) «aventuras» por tierra: largas caminatas (v. 26a), peligros de ladrones (v. 26c), peligros en la ciudad y en descampado (v. 26fg); d) ataques inesperados de personas normales: peligros por parte de los de mi raza (v. 26d; cf. v. 24), de los gentiles (v. 26e), de los falsos hermanos (v. 26i); e) dentro de la serie, pero con mayor relieve, una «aventura» menos espectacular que el apóstol lleva dentro (v. 28a): el cuidado de todas las iglesias (v. 28b), que le hace sentir como propios los problemas de cada miembro de la comunidad.

[17] Cf. también 2 Cor 3,6-9.
[18] Cf. Rom 11,1s, a pesar de Flp 3,7s.

Puede darnos alguna clave para entender todo el conjunto el hecho de que aquí no se citan virtudes (como en 6,4c.6adf). El sentido puede ser que aquí no se ensalza el trabajo realizado, sino la protección divina (que equivale a una recomendación: cf. 10,18). En vv. 28s, por otra parte, se ve como los ama «con las entrañas de Jesucristo» (Flp 1,8), cómo los engendró como verdadero padre (1 Cor 4,15) y está constantemente volviéndolos a engendrar (Gál 4,19).

– *Una «aventura» particular* (vv. 30-32). Después de un claro «punto y aparte», llega la anécdota final (vv. 32s), colocada bajo el signo de la debilidad (v. 30) y confirmada por un juramento solemnísimo (todo el v. 31). No se trata, ciertamente, de debilidad moral, sino de una desgracia de la que ha sido liberado (v. 33); también de la debilidad del ridículo (¡huir... en una espuerta!: v. 32), como cuando a un no profesional se le pone a hacer teatro (cf. 1 Cor 4,9s). El tema de la debilidad «apostólica», que a nuestro modo de ver empieza aquí, será desarrollado en 12,5-10. Digamos sólo que si ésta es la manera como Dios lo lleva en triunfo (cf. 2,14) es porque «pasea» por todo el mundo la muerte de Cristo (cf. 5,10): es decir, que su debilidad es tan *de Cristo* como sus tribulaciones (cf. 1,5). Por tanto, también viene a ser una recomendación divina (cf. 10,18).

– *Las visiones y revelaciones* (12,1-10). Antes de pasar al siguiente tema concreto, que son las «visiones y revelaciones» (12,1b), incorpora una reflexión brevísima, pero que añade algo sobre la mala suerte de tener que gloriarse: no aprovecha (v. 1b; entendemos «para la salvación», como en 8,10; 1 Cor 6,12; 10,23; 12,7). Luego cuenta sólo el caso de «un cristiano» (vv. 2a.3a) que fue raptado al tercer cielo (v. 2e) y oyó palabras indecibles que el hombre no debe pronunciar (v. 4bc). Añade (v. 5a) que «de ése» sí se gloriará: como si no fuera él, porque no era él quien producía todo aquello; pero de sí mismo (v. 5b; es decir, *en cuanto tal:* cf. 3,4; 5,12a; 11,12a.18a) no se gloriará más que en la debilidad (v. 5c; cf. 11,30). El v. 6 rebaja las dos afirmaciones últimas: a) si quisiera gloriarse (de otras cosas), no sería insensato, porque diría la verdad (v. 6ab, distinto de 11,1.17.21); b) no desea ser considerado por encima de lo que se ve en él o se oye hablar de él (v. 6cd)[19], es decir, no sólo debilidad.

Sin solución de continuidad, pone un ejemplo de «debilidad»: se trata, con toda probabilidad, de la misma enfermedad que aparece en Gál 4,13. Pablo habla de ella como de un aguijón molesto que Satanás le ha colocado, igual que a Job (v. 7). El Señor no se lo quitó, por más que se lo pidiera (v. 8), porque la gracia[20] y el poder *de Dios* realizan obra perfecta en un soporte débil (v. 9)[21]. De esa debilidad

[19] Cf. v. 11; 5,12, 10,7.
[20] Cf. 1,12; 4,15; 6,1.
[21] Cf. 4,7; 6,7.

puede gloriarse, porque significa que en él habita el poder de Cristo (v. 9cd; 10b). En la línea de 11,22b-30 y paralelos, la debilidad se amplía al insulto, la coacción, la persecución, la estrechez *en favor de Cristo* (v. 10a).

– *Reflexión conclusiva* (vv. 11-13). La insensatez, en cuanto tal, se liquida ahora en menos de un versículo (v. 11a), para que saquemos la media entre la negación de v. 6ab y las dudas de 11,1.17.21. Más espacio se lleva su carácter forzado (v. 11b)[22] y la parte de culpa de la comunidad (v. 11c; cf. 6d; 5,12). A continuación resume los temas de todo el discurso: la comparación con los grandes apóstoles (v. 11d; cf. 11,5s), la paciencia (v. 12b)[23], la independencia económica (v. 13; cf. 11,7.9.11). En vez de las «visiones y revelaciones» (12,1-4.6b), como «signos del apostolado» aparecen «señales, signos y prodigios» (v. 12ac).

d) Primer final epistolar (12,14-21)

El anuncio de la próxima visita (v. 14) equivale al anuncio del final de la carta. Como temas de este primer final tenemos otra vez el de su independencia económica (vv. 14-18)[24], una cualificación de la carta, discutiéndole la categoría de (pura) apologética (v. 19) y la preparación de la visita (vv. 20s). En cuanto a la visita, expresa temores respecto de cómo los encontrará y qué sucederá: toda la historia podría repetirse.

e) Segundo final epistolar (13,1-13)

El segundo final se inicia con otro anuncio del próximo viaje (v. 1a) y contiene otras dos alusiones a aquella visita (vv. 2.10), una última defensa de su posición (vv. 3s, en forma expositiva; vv. 5-9, como apóstrofe) y termina con una exhortación general (v. 11), un saludo general (v. 12) y una bendición (v. 13).

En cuanto a su posición, nos ofrece una perla teológica (vv. 3s): os sentís fuertes en Cristo y me veis débil (v. 3b)[25]: es que ahora a mí me toca participar en la debilidad de la cruz (v. 4c)[26], pero ya me tocará ser fuerte como vosotros cuando viva con él (v. 4d).

En el apóstrofe (vv. 5-9) aparece un tema nuevo en estos capítulos («no puedo hacer nada contra la verdad»: v. 8)[27] y uno repetido, la debilidad (v. 9)[28].

[22] Cf. v. 1a; 11,2s.17.30.
[23] Cf. 11,22b-29, aunque la palabra aparece sólo en 1,6; 6,4.
[24] Con alusión a 8,16-19.22s; 9,5.
[25] Cf. 1 Cor 4,10.
[26] Cf. 4,10-12; 11,30; 12,5.9.10.
[27] Cf. 4,2; 6,7; 7,14.
[28] Cf. v. 3b; 12,9s.

En la exhortación general (v. 11) figuran los temas propios de una alegre convivencia comunitaria. Algunos son nuevos en esta carta: exhortaos[29], sentid lo mismo[30], tened paz[31].

El saludo mutuo (v. 12), con beso incluido[32], no podía ser más general, pero la bendición final (v. 13) es una última perla: la gracia del Señor Jesucristo[33], el amor de Dios Padre[34] y la comunión del Espíritu Santo[35].

C. CUESTIONES ABIERTAS

Como para las demás cartas indudables, las cuestiones abiertas más importantes son dos, una literaria y otra histórica: la unidad de la carta y la naturaleza de la oposición que Pablo encontró.

1. La composición de Segunda Corintios

Respecto de Segunda Corintios, a diferencia de la Primera, la tendencia a ver en ella cartas distintas no amaina con el tiempo: resulta tan difícil discutir la autenticidad, siquiera del último fragmento de esta carta, como aceptar la unidad de los trece capítulos.

Dentro de los márgenes de variabilidad propios del estilo del apóstol, diríamos que los siete primeros capítulos sí *podrían* formar una sola carta: de la salutación (1,1s) y el exordio (vv. 3-7), pasando por la noticia de unas tribulaciones que acaba de pasar (vv. 8-11) y por un elogio de la mutua compenetración entre el apóstol y su comunidad (vv. 12-14), se llega a una parte narrativa sobre la solución satisfactoria de la crisis (1,15-2,17), parte que, de hecho, continúa en 7,5-16.

Entre esas dos secciones, se puede decir que tenemos una *argumentación* colocada en medio de la *narración* y atribuir ese «fallo» a la originalidad del apóstol. Pero también se puede

[29] Cf. 1 Tes 4,18; 5,11.
[30] Cf. Rom 12,16; 15,5.
[31] Cf. 1 Tes 5,13; Rom 12,18.
[32] Cf. Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 1 Tes 5,26.
[33] Cf. 8,9; Rom 16,20.24; 1 Cor 16,23; Gál 1,6; 6,18.
[34] Cf. v. 11; Rom 5,5.8; 8,39.
[35] Fórmula nueva que sintetiza muchas cosas: cf. 1,22; 3,3.6.8.17s; 4,13; 5,5; 6,6; 11,4; 12,18.

subrayar la punta polémica del discurso contenido entre 2,14 y 7,4 y decir que pertenece a otro momento duro de la crisis[36].

Otro problema: como ya hemos observado en su lugar, el discurso parece más coherente si se pasa directamente de 6,13 a 7,2. Los seis versículos intermedios podían proceder de una carta anterior; por ejemplo, como ya se ha apuntado, de la «primerísima», a que hace alusión 1 Cor 5,9.

Respecto de los cc. 8s, ya hemos observado su «equivalencia» en función y en contenidos: lo más difícil es que fueran mandados dentro de un mismo escrito. El c. 8, ciertamente, podría ser una conclusión de los capítulos anteriores dedicada a la colecta, pues resulta bien enmarcada en las circunstancias del momento. El c. 9 parece proceder de otra carta.

De los cc. 10-13 se puede decir con bastante seguridad que forman una unidad, que cabría bajo un solo título: «Pablo y sus adversarios». Lo difícil es hacerlos encajar, tanto con el c. 7, como con el 8 o con el 9. Es ya clásica la opinión de que *son* la misma «carta de las lágrimas» a que se alude en 2,4. De todos modos, tampoco ésta es una opinión incontrastada. Entre otras cosas, porque, en el contexto de 2,3-9 y 7,12 (donde se habla de aquella carta), se pone el acento en la ofensa infligida por un miembro de la comunidad, mientras que en los cc. 10-13 se insiste en los adversarios venidos de fuera (recordemos 11,4.13-15.22s). Habrá, pues, que decir que son una «segunda carta de las lágrimas», o buscarles otra solución.

En resumen, que lo único *prácticamente* seguro es que el apóstol, desde Macedonia, hacia finales del «tercer viaje» (allá por el año 57), mandó a Corinto la «sustancia» de Segunda Corintios, la cual consistía, por lo menos, en 1,1-2,13, más 7,5-16.

Siguiendo el orden de la carta, la discusión versa, pues, principalmente en torno al resto de la primera parte (2,14-6,13,

[36] En L. De Lorenzi, *Paolo Ministro del Nuovo Testamento (2 Co 2,14-4,6)* (Roma 1987), se traslucen distintas opiniones sobre el tema y se da noticia de otras; cf. también R. Bieringer-J. Lambrecht, *Studies on 2 Corinthians* (Lovaina 1994). Según Vidal, *Las cartas*, la Tercera a los Corintios original comprendería 2 Cor 2,4-7,4 (pp. 221-251); la Cuarta, 10,1-13,1 (pp. 253-281); la Quinta el resto de Segunda Corintios: 1,1-2,13; 7,5-8,24 (pp. 327-349); mientras que 2 Cor 9,1-15 representaría una carta a la comunidades de Acaya.

más 7,2-4), al inciso de 6,14-7,1, a las dos cartas sobre la colecta (cc. 8s) y a los cc. 10-13.

No es fácil formarse una opinión sobre cómo el apóstol (¡y sus sucesores!) manejaba sus papeles. Más difícil todavía es acertar o lograr algún tipo de consenso entre los estudiosos. De todos modos, nuestro análisis del texto nos ha llevado a formarnos una, y nos permitimos exponerla.

Su idea de fondo es que en el centro de los cc. 1-7 se encuentra un discurso especulativo sobre la esencia del apostolado, que va de 3,1 a 6,10: un gran tesoro de gloria, sostenido en vasos de barro. Nos atrevemos a pensar que ese discurso no es fruto *directo* de la crisis corintia, sino que podrían ser «meditaciones desde la cárcel» (la de 2 Cor 1,8-10, desde la cual, como veremos, pudo escribirse Filipenses).

Porque, y en eso fallarían las divisiones conocidas, no nos parece coherente saltar de 2,13 a 7,5: sencillamente porque 2,13 reclama los vv. 14-17, que explicitan la «puerta abierta» en Tróade (v. 12), mientras que 7,5 es preparado por 6,11-13 más 7,2-4, que anticipan la alegría del encuentro con Tito. Como, por otra parte, tanto 2,14-17 como 6,11-13 más 7,2-4 tienen bastante que ver con el «discurso especulativo», diríamos que son transiciones a ese discurso, colocadas por el mismo Pablo como engarce en el que se incrustó la gran perla.

En otras palabras: que entendemos que todo está muy bien soldado en el interior de los cc. 1-7 (con la excepción que expresamos a continuación): por tanto, opinamos que ésa es la carta que mandó desde Macedonia. Que esa carta empezara siendo una «cartita» y que, antes de mandarla, se decidiera incrustar en ella un discurso y se crearan los «engarces» adecuados, es algo que no se puede demostrar, pero nos ayuda a comprenderla.

En ese sentido, nos resulta más difícil atribuir a la carta original los seis versículos que van de 6,14 a 7,1: porque no están colocados en medio del discurso (donde se hablaría de *digresión*), sino en medio del engarce. Son auténticos de Pablo y responden a ciertas alusiones al mal, presentes en la carta (2,15s; 4,3s), pero nos cuesta aceptar que ésa sea su colocación original. En cuanto a su posible pertenencia a la «primerísima», está el hecho de que allí (cf. 1 Cor 5,9) el problema es la falta de moralidad y aquí la falta de fe. Sin negar que, en la tradición profé-

tica, la idolatría es vista como inmoralidad y la inmoralidad como idolatría.

Respecto del capítulo 9, repetimos que expone las mismas ideas que el capítulo 8, pero empezando de nuevo («Por lo que respecta al servicio en favor de los santos...», 9,1; cf. 1 Cor 16,1), como si nada hubiese dicho. Los nexos de lenguaje y de situación con los capítulos 1-7 son más claros en el capítulo 8, donde precisamente se cita tres veces a Tito (vv. 6.16.23); éste debe de ser, pues, el capítulo que formaba parte de la carta.

El capítulo 9 podía formar parte de una carta enviada antes (¡también desde Macedonia!, v. 2) o ser simplemente un proyecto de carta, sustituido después por otro más concreto (una carta puede ser auténtica, aunque no haya sido enviada).

Mayor problema representa la gran apología (cc. 10-13). No son, como decíamos, irrefutablemente la «carta de las lágrimas», porque se concentran en los venidos de fuera (cf. 11,4.13-15.22s) en vez de poner el acento en la ofensa, como sugieren los cc. 2 y 7.

Opinamos que *no son* esa carta. Ciertamente es difícil medir la «lacrimosidad» de un escrito, pero nos cuesta atribuirle tanta a 2 Cor 10-13, donde el apóstol comienza con terminología de general victorioso (10,3-6) y utiliza tantas veces el término «gloriarse» (10,8.13.15-17; 11,12.16.18.30; 12,1.5s.9; cf. 11,10.17). Además, entendemos que 10,9-11 hace referencia a la «carta de las lágrimas»:

> Para que no parezca que os quiero intimidar sólo por carta. Pues dicen: «Sus cartas son contundentes y fuertes, pero su presencia personal es débil y su palabra despreciable». Que sepa quien eso dice que, como hemos sido por carta estando ausentes, también lo seremos cuando estemos presentes.

Si realmente estos capítulos hablan de la «carta de las lágrimas», no pueden formar parte de ella.

Por otro lado, 12,18 alude al envío de Tito y de otro hermano en relación con la conclusión de la colecta: exactamente la situación presupuesta en 8,22s (cf. vv. 6.16), texto que consideramos unido a los siete primeros capítulos, puesto que parece preparado por 7,6.13s. Habrá que admitir, pues, que la reconciliación pudo quedar enturbiada por nuevos rebrotes de la crisis y que los cc. 10-13 pueden ser como una segunda «carta de las

lágrimas». Uno puede imaginar que los adversarios, al ver los nuevos éxitos del apóstol (quién sabe si al perder toda esperanza de hacerse con la colecta), dieran una última batalla mucho más dura, que provocara la apología más contundente de Pablo.

De todos modos, hay que insistir en que la historia posterior (lo recordaremos a propósito de Romanos) funciona en la línea de los cc. 1-8: Pablo fue a Corinto, pasó allí tres meses, recogió la colecta y partió para Jerusalén con la idea de que aquel capítulo de su vida había quedado cerrado felizmente. Es decir, que la «segunda carta de las lágrimas» (por llamar de algún modo a estos capítulos) no tuvo menos éxito que la primera.

2. *Los promotores de la crisis*

Ya hemos dicho que «el ofensor» (2 Cor 7,12; cf. 2,5-10) podía ser un miembro de la comunidad, pero la crisis había sido provocada por un grupo de judeocristianos venidos de fuera, dispuestos a hacerse con el mando. En vez de encontrar una repulsa decidida por parte de los corintios, resulta que fueron aceptados por ellos o, por lo menos, «soportados»:

> Si *el que viene* os predica otro Jesús que no os habíamos predicado, o recibís otro Espíritu que no habíais recibido, o aceptáis otro evangelio que no os habíamos predicado, *lo soportáis espléndidamente* (2 Cor 11,4);
>
> *Soportáis que alguien os esclavice*, os explote, os robe, se engría, os abofetee... (v. 20).

Está claro el origen judío de esos adversarios (11,22). A renglón seguido parece que se les acepta la categoría de «ministros de Cristo» (v. 23a). Pero, poco antes, esa categoría les había sido denegada rotundamente: «Falsos apóstoles, trabajadores engañosos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo» (vv. 13-15). Está claro el deseo que tienen de quedar a la altura del apóstol (v. 12) y su tendencia a gloriarse, calificada por Pablo como «gloriarse según la carne» (v. 18) o como gloriarse «a la cara, pero no en el corazón» (5,12).

Se refiere indudablemente a ellos como de los «muchos que negocian con la palabra de Dios» (2,17; cf. 4,2).

Puesto que en 10,12 el apóstol dice que no se atreve a enjuiciar ni a compararse con *los que se recomiendan a sí mismos*, cuesta poco pensar que a continuación se está refiriendo a ellos

como unos que «se extienden» hacia los corintios «como quien no llega» (cf. v. 14, en la línea de 3,1) y que, en cuanto han llegado, «se glorían sin medida en el trabajo de otros» (cf. v. 15), como quien se mete en campo ajeno en el momento de recoger los frutos.

Aquí la conclusión es indudablemente correcta, pero el procedimiento por el que se llega a ella merece una reflexión. Se le llama *mirror reading* («lectura en el espejo»): lo que Pablo dice en defensa propia es entendido como reflejo de las acusaciones que le hacían o de la «teología» de los adversarios hasta extremos que rozan la falta de sentido común[37]. Por ejemplo: 12,17s puede ser simple retórica sobre cosas evidentes para todos, más que reflejo de una acusación real.

Está claro que no podían gloriarse de más trabajo apostólico (cf. 10,13-16) o de más «heridas de guerra» que Pablo (cf. 11,23b-29); pero no por eso es evidente que gozaran de más «visiones y revelaciones» (cf. 12,1) o de más «señales, prodigios y milagros» (cf. v. 12) que él. Es decir: no se demuestra ni que fueran «gnósticos», ni que fueran partidarios del *theios anêr*[38].

Tampoco se dice que exijan la circuncisión: cuando alude a «otro evangelio» (11,4, que nos recordaría Gál 1,6s), así como cuando dice: «si alguien os esclaviza» (2 Cor 11,19, que nos recordaría Gál 2,4s), no lo dice de manera taxativa, sino condicional, posiblemente muy retórica. Por eso mismo, 2 Cor 11,4 puede decir que hablan de «otro Jesús» y «otro Espíritu», por más que hablaran de Jesús de Nazaret y del Espíritu de Dios.

Lo único claro es que quieren desprestigiar a Pablo, incluso con tonterías: si tenía que ir a verles dos veces y sólo fue una (1,15-17), si por carta es más duro que cara a cara (10,10), si no cobra cuando otros cobran (11,7), si de otros recibe dinero y de ellos no (vv. 9.11; 12,13)[39].

[37] J. L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents. The Question of Method in 2 Corinthians* (Sheffield 1990); más en general, K. Berger, *Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschliessens von «Gegnern» in neutestamentlichen Texten*, en *Kirche. Fs. G. Bornkamm* (Tubinga 1980) 373-400.

[38] Según las conocidas tesis de Schmithals, *Die Gnosis*, y D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (Neukirchen 1965).

[39] Sobre la importancia social de aquellas pequeñeces, cf. P. Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's relations with the Corinthians* (Tubinga 1987); J. A. Crafton, *The Agency of the Apostle. A Dramatistic Analysis of Paul's Response to Conflict in 2 Corinthians* (Sheffield 1991).

Todo lo demás es aún menos claro. No es evidente, por ejemplo, que Pablo se refiera a los adversarios en dos célebres frases sobre los «superapóstoles» (*yperlian apostoloi*):

> Creo que en nada soy inferior a los superapóstoles. Si, por otro lado (*ei de kai*), soy un hombre corriente (*idiôtês*) en cuanto a la palabra, no lo soy en cuanto al conocimiento (11,5s);
>
> En nada soy inferior a los superapóstoles, aunque nada soy (12,11).

Si el texto se refiere a los adversarios, no nos dirá gran cosa: que Pablo se burla de ellos llamándoles «superapóstoles» y vuelve a burlarse de ellos diciendo que no les es inferior, cuando se considera muy superior. En cambio, si se refiere a los grandes apóstoles de Jerusalén (*yperlian apostoloi* no tiene por qué ser despectivo), dirá algo más, si bien no nuevo del todo: que los aprecia, pero no se siente inferior a ellos, aunque nada es (en la línea de 1 Cor 15,9s). Además, nos ayuda a sospechar que el señuelo de los grandes apóstoles de Jerusalén jugaba algún papel en la controversia de los adversarios contra Pablo. Sabemos que los adversarios traían cartas de recomendación (3,1). No sabemos de parte de quién venían aquellas cartas y mucho menos si eran verdaderas o falsas; pero no nos queda más remedio que pensar que, de un modo u otro, implicaban en su campaña a los «grandes apóstoles» de Jerusalén. Por lo menos para decir: «No hay comparación entre ese apóstol vuestro y los *grandes apóstoles* de Jerusalén», con los cuales nosotros hemos convivido. A esas alturas, a un hombre que había trabajado tanto como Pablo no se le podía oponer más autoridad que la de aquellos que eran «apóstoles antes que él» (cf. Gál 1,17s).

Que los grandes apóstoles estuvieran *realmente* implicados en la campaña me parece mucho más difícil desde un punto de vista histórico: Pablo, después de un último viaje a Jerusalén, ha estado organizando durante más de un año una vasta colecta en favor de aquella comunidad; no creo que los grandes apóstoles le hubiesen pedido ayuda y, al mismo tiempo, le hubiesen declarado la guerra; menos todavía que Pablo hubiese organizado la colecta si, en su última visita, los hubiera visto dispuestos a destruir una obra que ellos mismos habían aprobado (Gál 2,6-9).

Toda la «campaña» contra Pablo se comprende mejor como obra de unos «aficionados», respecto de los cuales no excluiría

siquiera que intentaran desviar la colecta en favor propio. De todos modos, podía tratarse de gente suficientemente inteligente como para comprender que la batalla de la circuncisión estaba perdida de antemano y se pasaran a la del «auténtico Jesús», el «auténtico evangelio» (cf. 4,11) y los «auténticos apóstoles» (cf. 11,5; 12,11).

Lo importante, de momento, era desbancar a Pablo. El resto podía llegar después.

Bibliografía para el trabajo personal

Aunque Segunda Corintios tiene que ser estudiada por sí misma y no como un apéndice de la Primera, es lógico que quien ha comentado una de ellas se atreva también con la otra; por eso contamos, además de los comentarios citados de Allo, Lietzmann, Lang y Witherington III, con los de C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Nueva York 1973), Ch. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (Berlín 1989), G. Voigt, *Die Kraft der Schwachen. Paulus an die Korinther II* (Gotinga 1990), H. J. Klauck, *2. Korintherbrief* (Würzburg 1994), así como las ediciones españolas, ahora agotadas de Peifer, Quesnel (ambos citados) y M. Carrez, *La Segunda carta a los Corintios* (Estella 1990). También incluye nuestra carta la *Bibliographie* de Lanf.

Afrontan únicamente la Segunda el comentario ya citado de Bultmann, más el documentadísimo de M. Carrez, *La Seconde Lettre de Paul aux Corinthiens* (Ginebra 1986) y el inacabado, pero que promete ser el mejor de todos, de M. E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of Paul to the Corinthians* (actualmente 2 vols.; Edimburgo 1994).

Añadamos el comentario resultante de distintos coloquios paulinos: L. De Lorenzi, *Paolo Ministro del Nuovo Testamento (2 Co 2,14-4,6)* (Roma 1987); íd., *The Diakonia of the Spirit (2 Co 4:7-7:4)* (Roma 1989); E. Lohse, *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes* (Roma 1993).

Curiosamente, se han dedicado a Segunda Corintios, más que a otras cartas, distintas colecciones de estudios; notemos los ya citados *Studies* de Bieringer / Lambrecht, a los que añadimos M. Rissi *Studien zum zweiten Korintherbrief* (Zúrich 1969), más U. Heckel, *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2Kor 10-13* (Tubinga 1993).

Hay lugar a especial discusión en cuanto a la estructura de los siete primeros capítulos, discusión que puede culminar en la pregunta de si se trata de una redacción seguida por parte del apóstol o bien de un marco narrativo rellenado por distintas piezas preexistentes o compuestas en el momento de «montar» el todo. Puesto que la división en «párrafos» es bastante más unánime, el trabajo personal puede ser

sobre qué párrafos se exigen más necesariamente entre sí y cuales se destacan como piezas más o menos separables. En algún caso emerge la hipótesis de que el montaje se haya hecho después de Pablo, pero no hay que llegar ligeramente a ella.

Esta última posibilidad es más clara respecto del fragmento 6,14-7,1. Sobre la base de buscar cada palabra de que consta en las concordancias, puede uno hacerse una idea sobre la paulinidad del fragmento y sobre su «encaje» en la carta.

También hay que recorrer toda la carta para buscar el momento preciso en el que pudieran encajar los cc. 10-13.

Capítulo IX
LA CARTA A LOS GÁLATAS

Sin duda es la más revolucionaria de las cartas de Pablo, la que contiene paradojas más atrevidas. También, como veremos, la más airada, porque reacciona ante el disgusto mayor que se le podía dar. Pero, al mismo tiempo, es una carta en la que, además de datos autobiográficos preciosísimos, vuelca pensamientos de una inmensa originalidad y profundidad, con una no menor cordialidad y, en el fondo, serenidad. La estudiaremos según el esquema varias veces seguido.

A. LOS DATOS DEL PROBLEMA

1. Comunidades destinatarias

Galacia es una meseta situada en el centro de Asia Menor en torno a la ciudad de Ancira, actualmente Ankara. Son también conocidas en aquella región las ciudades de Pesinonte y Tavium. Los «gálatas» son propiamente los pueblos celtas –pronúnciense seguidas las consonantes *klt* y sonará algo parecido a «gálata»–, originarios de la *Galia* y presentes luego en distintas *Galicias,* la de España y la de Polonia, y en el país de *Gales,* así como los *Celtics* de Escocia e Irlanda. En Asia Menor eran recordados como pueblo invasor, reducido a un pequeño territorio después de haber tenido en jaque, durante los siglos IV y III a.C., a Grecia y Roma. De ahí su cierta fama de «fieros», que a veces subyace en algunas interpretaciones de la carta que Pablo les dirigió.

A partir del año 64 a.C. se fueron asociando cada vez más a Roma. A partir del 25 a.C. formaron una provincia romana junto

con las regiones de Pisidia, Isauria, Frigia y Licaonia. De todos modos, no hubiera sido normal llamar «gálatas» (cf. Gál 3,1) a los pisidios, los frigios o los licaonios. Por eso, cuando el apóstol se refiere a «las iglesias de Galacia» (1,2 y 1 Cor 16,1), no entendemos que se refiera a los territorios de estos pueblos, evangelizados en compañía de Bernabé (cf. Hch 13-14), sino a la Galacia propiamente dicha, situada doscientos kilómetros al norte de aquellos territorios. De todos modos, entre las cuestiones abiertas consideraremos esta posibilidad, con todo lo que comporta.

El punto de referencia más claro sobre el momento en que el apóstol evangelizó aquellas comunidades es 1 Cor 16,1, cuando dice que ha «ordenado» a las iglesias de Galacia hacer una colecta «en favor de los santos» de Jerusalén. Significa que las evangelizó antes de escribir Primera Corintios. Si a eso añadimos que Pablo no solía pedir dinero en su primer contacto con una comunidad (cf. 1 Cor 9,18; 2 Cor 11,7), entenderemos que 1 Cor 16,1 se refiere a una segunda visita (en que pide dinero) y colocaremos la evangelización en un momento anterior. Eso encaja con Gál 4,13 que, según el sentido clásico de la forma adverbial *to proteron*, habla de «la primera de las dos veces» que os evangelicé, lo cual, a su vez, encaja con las dos veces que, según los Hechos (16,6; 18,23), Pablo «atraviesa» aquella región, aunque Lucas no diga que la evangelizara.

Siguiendo la carta que les dirige, podremos saber algo sobre *cómo* fueron evangelizados: Gál 4,13-15 es un texto enormemente significativo:

> Sabéis que la primera vez os evangelicé por causa de una enfermedad corporal. Y, a pesar de la tentación que para vosotros representaba mi estado físico (literalmente, «*vuestra* tentación en *mi* carne»), no me despreciasteis ni escupisteis, sino que me recibisteis como a un ángel (o un «mensajero») de Dios, como a Cristo Jesús. ¿Dónde ha quedado vuestra bienaventuranza? Os aseguro que, si hubiérais podido, os habríais arrancado los ojos para dármelos.

No es normal que se evangelice «por causa de una enfermedad». Significa –entendemos– que no pensaba evangelizarles; su estrategia lo llevaba a las costas del mar Egeo, más pobladas y... ¡más civilizadas!, pero se detuvo allí *por causa de la enfermedad*, porque no se sentía *presentable* para anunciar el evangelio a paganos supersticiosos. Sin embargo, no le despreciaron ni le escupieron, como si fuese portador de un malefi-

cio, sino que le recibieron como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús.

La enfermedad debió de darle cierto aspecto repugnante, pero no le impidió predicar[1]. En realidad, si se llegaron a formar varias comunidades completas –«las iglesias de Galacia», cf. Gál 1,2 y 1 Cor 16,1– habrá que entender que hubo una evangelización en toda regla: Pablo debió de estar allí más tiempo del que nos imaginamos y debió de dejar algún continuador de su obra, responsable de la extensión del cristianismo en las ciudades del entorno[2].

Resulta importante para la comprensión de la carta la colocación de aquella experiencia evangelizadora en un momento concreto de la vida de Pablo: llamado por el mismo Cristo a ser «apóstol de los gentiles», portador del evangelio a tierras paganas, siente como su carisma propio el de evangelizar donde Cristo no ha sido nombrado (Rom 15,20). Sólo después del llamado «concilio» de Jerusalén y del incidente de Antioquía (cf. c. I 14), tiene ocasión de emprender la gran tarea de su vida como «jefe de misión». Pero sucedió que, en el momento de lanzarse a evangelizar el centro mismo del mundo civilizado, en cuanto deja las tierras evangelizadas en compañía de Bernabé, le llega una enfermedad que echaba por tierra todos sus sueños. Y, en el mismo instante en que entiende que todo se ha acabado, ve como los gálatas se le convierten del modo más inesperado.

Eso fue una gran revelación para Pablo. Significaba una confirmación de la llamada divina, pero le añadía una nueva enseñanza: que Dios había unido su fuerza salvadora al misterio de la cruz; que él, Pablo, cuanto más participaba de aquel misterio –y la enfermedad era un modo concreto de participar en él–, más era revestido de aquel poder. Más adelante les dirá: «¡Tuvisteis plantado ante los ojos a Cristo crucificado!» (Gál 3,1). Lo habían tenido en la figura «impresentable» de Pablo enfermo, en el hecho mismo de haberse convertido sin ninguna clase de preparación moral ni teológica y sin intervención de ningún atractivo humano.

[1] No tiene que ser precisamente una enfermedad en los ojos, aunque el v. 15 diga que se los habrían arrancado para dárselos: quiere decir simplemente que habrían hecho cualquier sacrificio por él; cf. U. Heckel, *Der Dorn im Fleisch. Die Krankheit des Paulus in 2Kor 12,7 und Gal 4,13f*, ZNW 84 (1993) 65-92.

[2] Algo más sobre las comunidades de Galacia, en NAT 102-107.

2. *Ocasión de la carta*

Al cabo de pocos años, entre cuatro y cinco, esos mismos gálatas le daban el disgusto más grande de su vida[3]. Después de haber experimentado la eficacia sobrehumana de la cruz de Cristo, acompañada, además, de multitud de milagros y carismas extraordinarios (Gál 3,5), se dejaron «fascinar» (v. 1) por unos que les dijeron que, si no se circuncidaban según la Ley de Moisés, no se podrían salvar (5,2s; 6,12s). Declarar nula, por falta de requisitos legales, aquella explosión de los dones del Espíritu, era el absurdo más incomprensible; que los gálatas cayesen en aquella trampa era el disgusto más grande que el apóstol podía recibir.

Los promotores de la crisis (1,7), a los que Pablo no desea mucho bien (5,12), llegaron ciertamente de fuera, pues se les compara con un ángel del cielo (1,8s). Hay un texto bastante claro sobre sus motivaciones (6,12s), tal como las ve Pablo; pero las posibles determinaciones ulteriores son objeto de discusión, que dejamos para las cuestiones abiertas.

La Carta a los Gálatas contiene la respuesta fulminante del apóstol a aquella situación y se distingue de todas las demás por su sequedad inicial: después de un saludo no falto de dramatismo (1,4: «para liberarnos de este mundo presente, tan malo»), sustituye el elogio (que encontramos, por ejemplo, en Rom 1,8; 1 Cor 1,4-7; Flp 1,4-6; 1 Tes 1,2s; Flm 4-7) por la recriminación directa: «Me maravillo de que *tan pronto* hayáis dejado a aquel que os llamó con su gracia para pasar a otro evangelio» (Gál 1,6). En la continuación no faltan ni las palabras fuertes (los llama hasta «insensatos», 3,1) ni las letras gruesas («Fijaos con qué letras os escribo de mi propio puño»: 6,11), aunque, como es propio de un escrito apasionado, tampoco puedan faltar los acentos tiernos:

> ¡Hijitos míos, os estoy volviendo a dar a luz hasta que Cristo esté formado en vosotros! Quisiera estar presente ahora entre vosotros y hablaros con voz empañada, porque siento una gran angustia por vuestra causa (4,19s).

Se trata, pues, de una carta profundamente *ocasional*: en principio, no busca la discusión de una teoría teológica, sino la

[3] Cf. U. Borse, *Der Standort des Galaterbriefes* (Bonn 1972).

expresión de un auténtico drama personal: los gálatas, igual que el apóstol, habían vivido su conversión como una auténtica invasión del Espíritu, que no tuvo en cuenta para nada las obras de la Ley (3,2; cf. v. 5). Si ahora dicen que quieren ser *justificados* por las obras de la Ley, equivale a declararse pecadores (cf. 2,17s), a decir que Cristo no les ha servido de nada (5,2); por tanto, a huir de la gracia, a desconectarse de Cristo (v. 4).

Por otro lado, y ésa sería la aportación específica de Gálatas, quererse *justificar* por las obras de la Ley significa cambiar una justificación verdadera por una falsa, porque la Ley como tal es incapaz de justificar a nadie: por eso los cristianos judíos también necesitan ser bautizados (Gál 2,15s) y el mismo Abrahán fue justificado por la fe (3,8), como se confirma por el hecho de que lo fue cuatrocientos treinta años antes de llegar la Ley (v. 17).

Tenemos así que la carta, a pesar de ser un escrito enormemente ocasional y rabiosamente apasionado, resulta ser a la vez profundamente especulativa. En medio del drama –y eso demuestra un temple humano extraordinario– el apóstol es capaz de poner los fundamentos de una especie de «filosofía cristiana»: el hombre como esencialmente necesitado de Dios, hasta el punto de que ni las «obras de la Ley» ni nada humano le puede justificar, pero que recibe de Dios, como «frutos del Espíritu» que superan las «obras de la carne», la capacidad de modelar libremente la propia existencia. Una «filosofia» que es la de Jesús, pero filtrada por la experiencia, la reflexión y el lenguaje de Pablo.

En cuanto al lugar y tiempo de la redacción de Gálatas, lo mínimo que se puede decir es que fue escrita *por lo menos* catorce años después de la conversión de Pablo, pues en 2,1 se menciona tal período. El dato resultará comprometedor para la teoría de la Galacia del sur, según veremos entre las cuestiones abiertas.

Para los que se deciden por la Galacia «del norte» o, simplemente, Galacia, queda sólo la cuestión de si la crisis y la respuesta del apóstol ocurrió poco después (cf. Gál 1,6) del «paso» del apóstol por Galacia reflejado en Hch 16,6 o del reflejado en Hch 18,23, dependiendo de si la carta fue precedida por una o por dos visitas del apóstol a la región. En ambos casos resulta inevitable colocar la composición de la carta en el período efesino, entre el 53 y el 57, o algo antes. Dentro de ese período, nos

inclinamos por su segunda parte, pues parece que 1 Cor 16,1 (sobre la colecta) presupone que la crisis no ha empezado todavía.

3. *Estilo y vocabulario*

En el estilo de Gálatas influye sobre todo el elemento «apostrófico»: la invectiva directa y apasionada, que distorsiona incluso los hábitos de escritura del apóstol: afecta al mismo *encabezamiento* (1,1-5), al *exordio* (1,6-10), a la *conclusión epistolar* (6,11-18), así como a otros fragmentos (3,1-6; 4,12-20; 5,2-12). Por lo demás, encontramos el mismo estilo didáctico, teñido de retórica, propio de las demás cartas. En realidad, la carta ha sido estudiada por distintos autores como pieza retórica completa[4].

El vocabulario de Gálatas se compone de 526 palabras, 33 de las cuales son hápax (salen una sola vez) del NT y 69 «hápax paulinos» (que no vuelven a salir en las siete cartas indudables). Con este vocabulario, el autor compone una obra de 2.220 palabras, lo cual da una *proporción media de vocabulario de* 4,22, *que podemos considerar normal*, habida cuenta de la longitud: inferior a Primera Corintios (7,04), Romanos (6,64) y Segunda Corintios (5,62), pero superior al resto de cartas paulinas indudables (Primera Tesalonicenses: 2,56; Filipenses: 3,62; Filemón: 2,33).

Los hápax nos sitúan dentro de las mismas coordenadas lexicales que la Primera a los Tesalonicenses, así como la Primera y la Segunda a los Corintios: 17 de ellos figuran en los Setenta o en otras traducciones griegas del AT; entre los demás, 10 son conocidos por otros textos profanos y 6 serían nuevos como tales, pero son compuestos o derivados de otras palabras que figuran en el NT. Curiosamente, no figura en los Setenta el verbo *allêgorein* («alegorizar»), como tampoco el sustantivo *allêgoria*. Es decir, que el repetido uso por parte de Filón puede considerarse como tomado directamente del uso profano. Entre los totalmente nuevos figura el compuesto *pro-euaggelizomai*, de cuño indudablemente paulino.

Entre los «hápax paulinos», tienen algún peso o significación los términos siguientes: *alêtheuô* («decir la verdad»), *biblion* («librito», «Biblia»), *egkrateia* («continencia»), *eneulogeisthai* («bendecir en»), *exapostellein* («enviar desde»), *katara* («maldición»), *klêronomia* («herencia»), *mesitês* («mediador»), *oikeios* («de la familia» –la Igle-

[4] Citamos ya a Betz, *Galatians*; añadamos V. Jeger-Bucher, *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik* (Zúrich 1991); A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati* (Roma 1992); K. A. Morland, *The Rhetoric of Curse in Galatians* (Atlanta 1995).

sia–), *stoikheia tou kosmou* («elementos del mundo»), *stylos* («columna» –de la Iglesia–), *ypokrisis* («hipocresía»).

Entre aquellos hasta ahora no mencionados que salen en cartas indudables, seleccionamos: *abba* («padre» –en arameo–), *agathôsynê* («bondad»), *amartôlos* («pecador»), *dikaios* («justo»), *douleia* («esclavitud»), *eleos* («misericordia»), *eleutheroun* («liberar»), *epaggellesthai* («prometer»), *klêronomos* («heredero»), *makarismos* («bienaventuranza»), *parabasis, parabatês* («transgresión», «transgresor»), *prografein* («escribir, previendo»), *sy(n)stauroun* («crucificar con»), *yiothesia* («filiación divina»).

Sólo con estos términos queda insinuado que aparecerá el tema de Abrahán, el cual nos conducirá a la dialéctica libertad-esclavitud y a la filiación divina, pasando por la cruz de Cristo.

4. *Divisiones de la carta*

A juzgar sólo por las marcas visibles, sería muy difícil llegar a una estructura convincente de la Carta a los Gálatas. Incluso llegar a determinar sus grandes bloques, cosa que en Primera Corintios resultaba relativamente fácil. El trabajo debe ser complementado, creemos, con observaciones sobre el tono y el contenido: si es narrativo, polémico, exhortativo...; si predominan unos temas u otros.

En este sentido, diríamos que se destacan una serie de fragmentos, dominados por el *apóstrofe* (recriminación) directa, y referidos a la situación concreta en Galacia. El más destacado entre ellos sería el mismo *exordio* (1,6-10: «Me admiro de que...»), así como la *conclusión epistolar* (6,11-18: «Fijaos con qué letras...»). Pero también están dominados por el apóstrofe los fragmentos que van de 3,1 a v. 6 («¡Oh insensatos gálatas!...»), de 4,12 a v. 20 («Haceos como yo..») y de 5,2 a v. 12 («He aquí que yo, Pablo...»).

Si bien la unidad no será perfecta, tampoco será difícil encontrar una cierta línea discursiva en los fragmentos que se encuentran entre los distintos apóstrofes:

Por ejemplo, resulta claro el carácter narrativo del fragmento que empieza en 1,11 («Os doy a conocer, hermanos, el evangelio...») y se va subdividiendo en vv. 18.21 y 2,1.11 (cf. *supra*). A falta de marcas externas, habrá que decir que la narración (el discurso de Pablo a Pedro) sigue hasta el v. 21. Aunque quedan discusiones pendientes sobre el tema.

Después del segundo apóstrofe (3,1-6) impera la *reflexión teológica* (3,7-29): un discurso sobre la fe y las obras de la Ley, muy vinculado a las personas de Abrahán y Moisés. Una primera parte empezaría diciendo: «Conoced, pues, que los de la fe son hijos de Abrahán», y terminaría con las palabras: «Si, pues, sois de Cristo, sois descendencia de Abrahán, herederos según las promesas». Desde 4,1 hasta el siguiente apóstrofe (v. 12), el discurso entra más bien por caminos de derecho romano («cuando el heredero es pequeño...»), pero no deja de conectar con lo anterior.

Entre el tercer apóstrofe (4,12-20) y el cuarto (5,2-12) no se encuentra más que la *alegoría* de Agar y Sara (4,21-5,1). Se trata, como veremos, de un fragmento especialmente polémico, que encaja especialmente bien con los apóstrofes que le rodean.

En cambio, en 5,13 empieza una *exhortación moral* de carácter general, no especialmente vinculada a los problemas de Galacia, los cuales no vuelven a aparecer hasta que se llega a la *conclusión epistolar* (6,11-18).

Resumiendo todo lo dicho (y adelantando algo de lo que irá saliendo), llegamos a la siguiente estructura:

1. Prólogo epistolar (1,1-10)
   a) Encabezamiento (1,1-5)
   b) Exordio (1,6-10)
2. Discurso narrativo (1,11-2,21)
   a) Primeros pasos del apóstol (1,11-17)
   b) Primera visita a Jerusalén (1,18-24)
   c) Paso a Siria y Cilicia (1,21-24)
   d) El encuentro con las «columnas» (2,1-10)
   e) Incidente en Antioquía (2,11-14).
   f) Transición: La fe y las obras (2,15-21)
3. Discurso doctrinal (3,1-4,11)
   a) Apóstrofe: Experiencia de los gálatas (3,1-6)
   b) Primer argumento: La bendición de Abrahán (3,7-14)
   c) Segundo argumento: El papel de la Ley (3,15-29)
   d) Transición: El hijo menor (4,1-11)

4. Discurso polémico (4,12-5,12)
   a) Primer apóstrofe: La evangelización de Galacia (4,12-20)
   b) Alegoría de los dos hijos (4,21-5,1)
   c) Segundo apóstrofe: La crisis de Galacia (5,2-12)
5. Discurso exhortativo (5,13-6,10)
   a) Primer argumento general: Amor y libertad (5,13-15)
   b) Segundo argumento general: Espíritu y libertad (5,16-26)
   c) Exhortaciones prácticas (6,1-10)
6. Conclusión epistolar (6,11-18).

B. LECTURA DE LA CARTA

Desarrollamos ahora, dentro de la brevedad buscada hasta el presente, la estructura que acabamos de presentar.

1. Prólogo epistolar (1,1-11)

a) Encabezamiento (1,1-5)

Se mantiene el esquema tripartito («Tito –a Cayo– saluda»), pero ampliando sólo la primera referencia y la tercera. Es específico de esta carta que Pablo se da el título de apóstol[5], no *de* (*apo*: origen) ni *por medio de* (*dia*: mediación) los hombres, sino de Jesucristo y de Dios Padre (v. 1); los acompañantes son excepcionalmente anónimos (v. 2a)[6]; por su parte, el saludo, más bien conocido (v. 3)[7], se amplía con una referencia trágica: «por *nuestros* pecados, para librarnos del *mundo presente malo*» (v. 4). Se le añade todavía una doxología, inhabitual en este lugar (v. 5)[8].

b) Exordio (1,6-10)

Empieza con una acusación en toda regla: habéis abandonado al que os llamó (v. 6), ya que no hay otro evangelio, ni que lo dijera un

[5] Cf. Rom 1,1; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1.
[6] Cf. 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1.
[7] Cf. 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,2; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Rom 1,7b.
[8] Cf. Rom 11,36.

ángel (vv. 7s). La sentencia es el anatema (v. 9), del que él se excluye con fuerza: sólo sirvo a Cristo (v. 10).

2. *Discurso narrativo (1,11-2,21)*

Hablamos de «discursos» distintos en un sentido muy lato, sin dejar de atender (¡por supuesto!) a la correlación entre unos y otros, así como a su relación con el tema de la carta.

La idea de una *narración* orientada hacia una *probación* ilumina bastante la intención de las líneas que siguen. La distinción entre lo que viene de «los hombres» y lo que viene de Dios (vv. 1.10) puede ser clave para lo que sigue, centrado en cinco hechos sucesivos, ocurridos, respectivamente: en Damasco, Jerusalén, Siria y Cilicia, otra vez Jerusalén y Antioquía.

a) Primeros pasos del apóstol (1,11-17)

La afirmación general (vv. 11s) viene a ser la de v. 1: fue evangelizado por Cristo, sin que interviniera la «tradición» ni la «enseñanza» por parte de otros. Tanto sus antecedentes de perseguidor convencido (vv. 13s) como el mismo acontecimiento de su vocación (vv. 15-16ab) excluyen especialmente que procediera de él mismo[9]: Dios le reveló a su Hijo (v. 16a)[10] para que lo anunciara a los gentiles (v. 16b).

Inmediatamente (vv. 16c-17), quedó claro que su evangelio no era cosa humana y ni siquiera (*oude* adversativo, como en vv. 1.12) lo había aprendido de nadie: no se dejó asustar por «la carne y la sangre» (v. 16c; cf. 1,10; 5,11) y *ni siquiera* fue a ver a los apóstoles (v. 17a)[11].

Lo que hizo (v. 18) fue ir al reino de Arabia, en busca de trabajo[12] y persecuciones[13], para poder ser reconocido como siervo de Cristo[14].

b) Primera visita a Jerusalén (1,18-20)

«No hay otro evangelio» (v. 7) significa, a juzgar por los versículos siguientes, que Pablo coincide con el que predican los demás[15], por más que lo haya recibido por vía directa. Lo expresa contundentemente (v. 20) contando su primera visita a Jerusalén: Pedro le dedicó quince días de su tiempo, cuando en Jerusalén apenas quedaban apóstoles (vv. 18s).

[9] Cf. 1 Cor 15,8-10; 2 Cor 3,5; 4,7.
[10] Cf. 2 Cor 4,6.
[11] Cf. 1 Cor 15,9.
[12] Cf. 1 Cor 15,10.
[13] Cf. 2 Cor 11,32s.
[14] Cf. 1,10; 5,11.
[15] Cf. 1 Cor 15,3.11.

c) Paso a Siria y Cilicia (1,21-24)

Pablo se traslada a Siria y Cilicia (v. 21), pero subraya sus relaciones con las iglesias cristianas de Judea (vv. 22-24): sabían qué predicaba y alababan a Dios por ello (v. 23s).

d) El encuentro con las «columnas» (2,1-10)

Descripción algo entrecortada: entre el planteamiento (vv. 1s) y la solución (vv. 6-10) se incrustan tres paréntesis: sobre Tito (v. 3), sobre los falsos hermanos (vv. 4s) y sobre los notables (v. 6bc).

– *Planteamiento* (vv. 1s). Fue a presentar el evangelio que estaba predicando a los gentiles (v. 2b)[16], sólo a los notables (v. 2c)[17], para no andar corriendo unos contra otros (v. 2d; cf. v. 6d.9d).

– *Solución* (vv. 6-10). Los que cuentan no impusieron nada (v. 6ad), porque Dios ha actuado tanto entre los judeocristianos como entre los gentiles (vv. 7s.9a)[18]; por tanto, plena comunión (v. 9cd) y solidaridad con sus pobres (v. 10)[19].

– *Tres paréntesis* (vv. 3-5a): 1) Tito no fue obligado a circuncidarse (v. 3)[20]; 2) no nos sometimos a ciertos *falsos hermanos intrusos* (vv. 4s; cf. v. 7b; 5,12; 6,12); 3) ni siquiera a los notables *como personas* (v. 6bc; cf. 1,10).

e) Incidente en Antioquía (2,11-14)

En el texto podemos distinguir entre una narración de los hechos entremezclada con juicios de valor (vv. 11-14a) y la recriminación directa de Pablo a Pedro (v. 14b).

Pedro, en contra de su modo habitual de actuar (v. 12b; cf. v. 14b: «*vives* como gentil», en presente), por indicación de unos representantes de Santiago (v. 12a; cf. v. 9b; 1,19) y por miedo a los representantes oficiales de la «circuncisión» (v. 12d)[21], abandonó la comunidad de mesa con los gentiles (v. 12c). Le siguieron los demás judíos y el mismo Bernabé (v. 13; cf. vv. 1.9). Por ello, Pedro mereció el calificativo de «condenable» (v. 11c) y de «fingidor», pues actuaba por miedo (v. 12cd); los demás, el de «hipócritas» (v. 13a) y, más adelante, el de «no caminar según la verdad del evangelio» (v. 14a: pues éste implica la unidad de mesas)[22]; Bernabé, el de «*dejarse llevar* por la hipocresía» de otros (v. 13b).

[16] Cf. vv. 5.7.14; 1,6-9.11.16.23.
[17] Cf. vv. 6ad.9c; es decir, excluyendo a otros: v. 4.
[18] Cf. 1 Cor 15,10; 2 Cor 2,14; Rom 15,17.
[19] Cf. Rom 15,26.
[20] Cf. 5,2s.6; 6,11-13.15.
[21] Es decir, por miedo a la persecución; cf. 6,12; 1 Tes 2,14. Entendemos que no se refiere a los de Santiago, pues hubiera dicho «de ellos».
[22] Cf. 1 Cor 10,17; 11,20-22.

La recriminación directa de Pablo a Pedro (v. 14b) consiste en decirle (v. 14b): «En contradicción con tu conducta, estás obligando a los gentiles a judaizar» (entendemos: al abandonarlos de tal modo a su propia suerte).

f) Transición: La fe y las obras (2,15-21)

La figura de Pedro está de algún modo presente hasta el v. 18. De pronto (vv. 19s), Pablo se queda solo con su Señor, para volver al tema de forma general (v. 21).

Pablo podía decirle a Pedro (vv. 15-18): Estamos de acuerdo en lo sustancial (vv. 15s; cf. 2,1-10), pero hay que sacar todas las consecuencias de ello (vv. 17s; cf. 2,11-14). Es decir, que también Pedro, como judío, no era el clásico «pecador» (v. 15)[23], pero comprendió que Cristo había muerto por sus pecados y (por tanto) necesitaba ser justificado por la fe en Cristo[24], lo cual, en la lógica de Pablo, equivale a decir «no por las obras de la Ley» (v. 16)[25].

Si por actuar de acuerdo con ello (como el mismo Pedro estaba haciendo, según los vv. 12a.14c) me siento pecador, Cristo será el culpable (v. 17): no puedo reedificar lo que destruí (v. 18). Pablo, por su cuenta, olvidándose del diálogo, añade (vv. 19s): Por medio de la Ley (v. 19a)[26] he muerto a la Ley, al ser crucificado con Cristo (v. 19bd)[27], para vivir exclusivamente de la fe en el que murió por mí (v. 20cde)[28].

Vuelve el tema (v. 21): Reedificar lo destruido (cf. v. 18) equivale a rechazar la gracia de Dios (v. 21a; cf. 1,6.15; 5,4) y hacer que Cristo muriera en vano (v. 21b; cf. v. 17c; 1,4; 5,2.4).

3. Discurso doctrinal (3,1-4,11)

A partir del momento en que se nombra a Abrahán (v. 6), el discurso se vuelve especulativo. Podría tratarse de una pieza que el apóstol tenía preparada para justificar la entrada de los gentiles en la Iglesia.

Seguimos la división apuntada al principio:

a) Apóstrofe: Experiencia de los gálatas (3,1-6)

Los cinco primeros versículos son interrogaciones con fuerte carga dramática, acentuada por un epíteto fuerte (vv. 1.3: «insensa-

[23] Cf. 1 Tes 4,5; Rom 9,30; Ef 4,17.
[24] Cf. 1 Cor 6,11.
[25] Cf. 1 Cor 15,56; 2 Cor 3,6s.9.
[26] Como Escritura: cf. 4,21; Rom 3,21; 1 Cor 15,3s.
[27] Cf. Rom 7,1-4.
[28] Cf. 5,6; 1 Cor 16,13; 2 Cor 1,24; Rom 11,20.

tos»). La acusación es de haber sido inconsecuentes con los dones que han recibido y siguen recibiendo todavía (obsérvense los tiempos presentes en v. 5). El espectáculo de Cristo crucificado (v. 1)[29], así como el del Espíritu y sus dones (vv. 2b.5ab)[30] y la persecución (v. 4)[31], todo fue por la fe y no por las obras (vv. 2b.5c). El v. 6 da razón de la importancia de la fe (vv. 2.5; cf. 2,16.20), pero de modo que sirva (por la mención de Abrahán) como primer paso en el argumento siguiente.

b) Primer argumento: La bendición de Abrahán (3,7-14)

El primer argumento tiene una estructura interna suficientemente clara: Abrahán trae bendición (vv. 7-9); la Ley trae maldición (vv. 10-12); Cristo nos quita la maldición y nos devuelve la bendición (vv. 13s).

Respecto de Abrahán: si la fe (según v. 6) trae justificación y, según la Escritura, *en él* serán bendecidas todas las naciones (v. 8), se deduce que por la fe serán bendecidas (es decir, justificadas) todas las naciones (v. 9) y podrán llamarse hijos de Abrahán (v. 7).

Respecto de la Ley se dice que trae maldición, porque hay que cumplirla toda (v. 10; cf. 5,3; 6,13) y para ello no nos ofrece el camino de la fe, también propuesto por la Escritura (vv. 11-12a)[32], sino el de las obras, que nos deja con nuestras solas fuerzas (v. 12b)[33].

De esa maldición nos redimió Cristo, tomando sobre sí una de las que la Ley pronuncia (v. 13). La fe nos unirá a Cristo y así recibiremos el Espíritu que Dios prometió a Abrahán (v. 14).

c) Segundo argumento: El papel de la Ley (3,15-29)

La línea general del fragmento es la comparación entre la promesa hecha a Abrahán y la Ley dada por Moisés. Esa línea se interrumpe en v. 16 para decir que la promesa viene a través de Cristo, que es la única «descendencia» válida de Abrahán. Antes y después (vv. 15.17s), se argumenta que lo que vale es la promesa: la Ley, que llegó 430 años más tarde, no puede interferir en su validez. Las dos objeciones (vv. 19a.21a) vienen a ser la misma: entonces, ¿para qué se dio la Ley, para estorbar? La respuesta, dada tres veces (vv. 19b.22.23-25), también viene a ser la misma: a) para darnos una conciencia de pecado que nos conduzca a la fe en Cristo (v. 19b)[34]; b) para encerrarnos en la

[29] ¿Será el Cristo de carne y hueso, que vive en él, especialmente cuando lleva la cruz? (cf. 2,19s; 4,13s; 6,17).
[30] Cf. v. 14; 4,6; 5,5.
[31] Cf. 1 Tes 2,14; 2 Cor 1,6; Flp 1,29.
[32] Cf. Rom 1,17; 10,6-8.
[33] Cf. Rom 10,5.
[34] Cf. Rom 4,15.

cárcel del pecado, suspirando por la fe de Cristo (vv. 22a.23a)[35]; c) para ser como el esclavo ignorante que conduce los niños a la escuela, que es Cristo (vv. 24a.25b; cf. 4,1-5).

Entre la primera y la segunda respuesta rebaja el peso de la Ley, que fue dada *por medio* de los ángeles y de un mediador entre ellos y el pueblo (vv. 19c.20); entre la segunda y la tercera respuesta afirma que es incapaz de dar vida y, por tanto, no puede ser origen de la justificación (v. 21b)[36].

Finalmente, los vv. 26-29 nos hacen ver hasta qué punto nuestra incorporación a Cristo por el bautismo nos hace ser una sola persona (*eis*, en masculino) con él, que es la descendencia de Abrahán y, al mismo tiempo, hijos de Dios. Hasta tal punto que ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer.

d) Transición: El hijo menor (4,1-11)

A partir de 4,1 empieza un gran tema, que tendrá especial relevancia hasta el final del escrito: el de la esclavitud y la libertad. Si el c. 3 podía ser la exposición del evangelio que el apóstol hizo en Jerusalén (2,2), lo que sigue podría ser más el sermón de Pablo a Pedro en Antioquía (v. 14): corresponde a la preocupación por no reedificar lo que se ha destruido (v. 18). La idea de fondo es que el cristiano es «libre», porque es «hijo» y «heredero», como se ha demostrado en el capítulo anterior (vv. 7.26.29).

Así como el «heredero» menor de edad (4,1) está sometido temporalmente a unos esclavos (v. 2), así lo estuvimos nosotros a los «elementos del mundo» (v. 3), que se concretan en la Ley (v. 5). La madurez vino cuando el Hijo de Dios se hizo hombre verdadero (v. 4) y se sometió a la Ley para redimirnos de su condenación (v. 5). Ahora somos hijos, el Espíritu clama en nosotros «Abbá» (v. 6)[37] y somos herederos libres de Dios (v. 7)[38].

«Herederos» eran ciertamente los judíos. Pero, por una extraña pirueta teológico-literaria, la lección se aplicará (vv. 8-11) a los gentiles: los «elementos del mundo» (vv. 3.9)[39] son el común denominador (¡bien difícil de sacar!) entre los ídolos, a los que servían antes (v. 8)[40], y las prácticas judías, a las que parecen querer «servir» ahora (v. 9), observando todo el calendario judío (v. 10)[41].

[35] Cf. Rom 3,19; 5,20; 7,7-13.
[36] Cf. Rom 8,2-4.
[37] Cf. Rom 8,15s.26s.
[38] Cf. Rom 8,17.
[39] Cf. Col 2,8.20.
[40] Cf. 1 Tes 1,9; 4,5; 1 Cor 12,2.
[41] Cf. Col 2,16.

4. *Discurso polémico (4,12-5,12)*

a) *Primer apóstrofe: La evangelización de Galacia (4,12-20)*

Propiamente, el apóstrofe ha empezado en v. 9b. De todos modos, no podíamos separar aquellas frases del argumento sobre el que estaban calcadas. Aparte de que es normal que un final de capítulo introduzca en el tema del capítulo siguiente.

El caso es que en toda la carta no ha habido nada tan directo ni tan personal como el presente fragmento. La lógica es también aquí, más que en otros lugares, la de la pasión: mezcla la exhortación (vv. 12.18), el recuerdo del pasado (vv. 13s.15b), la queja (vv. 15a.16a), el ataque (v. 17) y la imprecación (vv. 19s).

Recuerda especialmente que llegó a su tierra por causa de una enfermedad (v. 13), probablemente sin esperanzas de «sacar» nada. Pero no reaccionaron como paganos, escupiendo en el suelo para ahuyentar los malos espíritus (v. 14a), sino como gente transformada por un don sobrenatural que ahora les falta (vv. 14b.15).

El apóstol se había comparado siempre con un padre y con una madre[42]: ahora habla de estar sufriendo dolores de parto (v. 19a). Pero al instante se corrige: es *en ellos* donde Cristo se tiene que formar (v. 19b; cf. 2,20; 3,28).

b) *Alegoría de los dos hijos (4,21-5,1)*

Lo que menos se esperaba después de los versículos anteriores era una especulación de tipo alejandrino sobre los hijos de Abrahán. Una especulación bien polémica, de todos modos: Pablo advierte: «¡Esto es una alegoría!» (v. 24). Porque, si el Antiguo Testamento queda totalmente de la parte de los hijos de la esclava (v. 25b)[43], entonces mal puede ser Jesús el hijo de David (Rom 1,3), que murió y resucitó según las Escrituras (1 Cor 15,3s), y mal podría decirse del pueblo judío todo lo que dice Rom 9,4s.

Más que de las dos «alianzas» que conocemos (v. 24b), se trata en realidad de dos comunidades: la de los que aceptaron la liberación por obra de Cristo (vv. 26-28.31) y la de los que la rechazaron por aferrarse a la pura descendencia carnal de Abrahán y a la Ley (v. 23) y ahora persigue a los seguidores de Cristo (v. 29)[44].

[42] Cf. 1 Tes 2,7.11; 1 Cor 4,15; Flm 10.
[43] Cf. 2 Cor 3,6.14.
[44] Cf. 1 Tes 2,14-16; 2 Cor 11,24s; Rom 15,31.

El punto de entronque de la parábola-alegoría está en el hecho de que el monte Sinaí se encuentra en Arabia, a donde fue expulsada la esclava Agar con su hijo (vv. 24-25a; cf. Gn 25,12-18): corresponde a la Jerusalén *de ahora* (*ê nyn* ¡palabra importante!) y a todos sus hijos (v. 25b)[45].

Recordando que Sara empezó siendo estéril (Gn 11,30), pero por ella vino la gran descendencia (17,19; 21,12), el apóstol aplica al momento presente la profecía según la cual ahora los hijos de la estéril (la gentilidad) son más que los de la que tiene marido (los que dominan en la Jerusalén *de ahora*: v. 27).

Como cuando Ismael perseguía a Isaac (v. 29; cf. Gn 21,9s), ahora tiene Dios que expulsar a los hijos de la esclava (v. 30). Nosotros, en cambio, tenemos que preservar la libertad que Cristo nos dio no volviendo al yugo (5,1).

c) Segundo apóstrofe: La crisis de Galacia (5,2-12)

Aplica a la situación presente la doctrina expresada, visto que algunos quieren evitar la persecución de esos que merecen ser expulsados, quedando bien con ellos (6,12; cf. 2,12), y han llegado a proponer la circuncisión de los cristianos gentiles, lo cual equivaldría a decir que Cristo no ha sido capaz de incorporarlos a la descendencia de Abrahán (3,7-29): quedarían privados de la libertad que Cristo les ha traído (4,1-11), al mismo nivel que los «hijos de la esclava» (4,21-31).

De ahí este penúltimo apóstrofe (queda el de 6,11-17), dedicado al problema planteado en Galacia. En el fragmento no faltan expresiones de máximo apasionamiento (cf. vv. 10b.12), pero, juntamente, aparece una síntesis bien completa (¡y muy equilibrada!) del pensamiento paulino (vv. 5s): tanto por parte de lo que se nos pide (la fe que actúa por el amor: v. 6; cf. vv. 13.22), como por parte de lo que recibimos: el Espíritu (cf. 3,2s.5.14; 4,6.29), la justicia (2,16s.21; 3,6.8.11.21.24) y la esperanza (v. 5)[46].

Antes les ha hablado del mal negocio que harán si se circuncidan: Cristo y su gracia no les servirán de nada (vv. 2b.4) y encima tendrán que cumplir toda la Ley (v. 3; cf. 3,10.13; 4,4s).

El apóstrofe vuelve en el v. 7: con expresiones de confianza (vv. 7a.10a), con ataques (vv. 7b.8s) y amenazas al adversario (v. 10b.12) e incluso con defensa propia: ¡yo no cedo ante la circuncisión[47], sino que mantengo el escándalo de la cruz! (v. 11b; cf. 2,19; 3,1; 6,12.14).

[45] ¿Incluyendo a los «falsos hermanos intrusos» de 2,4?
[46] Cf. Rom 5,1s.4s; 8,20.24; 12,12; 15,4.13.
[47] ¿Será por lo que cuenta Hch 16,3?

5. *Discurso exhortativo (5,13-6,10)*

La situación concreta de Galacia no volverá a aparecer hasta la conclusión epistolar (6,11-18). Entre tanto, quién sabe si para «desintoxicar», la carta entra en una línea de simple exhortación, válida para cualquier circunstancia. Más que con el discurso polémico (4,12-5,12), encaja con la temática de la Ley y con la idea de libertad, introducidas respectivamente en 3,10-26 y 4,1-7.

Después de la tesis general (5,13a), ve cómo el amor nos lleva a un cierto cumplimiento de la Ley (vv. 13b-15) y cómo el Espíritu nos libera de ella, pero sólo de un cierto modo (vv. 16-26). A continuación entra en una serie de exhortaciones concretas (6,1-10), que podrían figurar en cualquier carta, con una simple particularidad: son cualificadas como «ley de Cristo» (v. 2)[48].

a) Primer argumento general: amor y libertad (5,13-15)

La Ley no entiende de fe (3,12) ni de promesas (v. 18), pero tampoco va contra ellas (v. 21): de algún modo conduce a ellas (vv. 23-25) y actúa en nombre del Padre, teniendo a raya al hijo inmaduro (4,1-3). Ese hijo, cuando sea mayor, actuará libremente, pero como hijo; es decir, de acuerdo con la idea que el Padre tenía al dar la Ley.

Por eso el apóstol, que tanto ha subrayado las incapacidades de la Ley (2,16.21; 3,2.5.11.17.21), se complace en darnos una fórmula, procedente de la fe (5,6), a través de la cual se cumple toda la Ley. La libertad no es dar«rienda suelta» a las pasiones (v. 13b)[49], sino esclavitud por amor (v. 13c)[50]. Porque, cumpliendo el precepto del amor, se cumple toda la Ley (v. 14)[51].

b) Segundo argumento general: Espíritu y libertad (5,16-26)

La incapacidad que la Ley tiene de dar vida (3,21) se pone en evidencia ante una auténtica fuerza, capaz de llevarnos donde no queremos (v. 17d). Esta fuerza recibe, en traducción literal, el nombre de «carne» (vv. 16s; cf. v. 13b): incluye por igual toda la gama de los apasionamientos humanos (vv. 19-21).

La única fuerza que puede hacerle frente es el Espíritu, repetidamente mencionado en la carta (3,2s.5.14; 4,6.29; 5,5). A diferencia de la Ley, está «en nuestros corazones» (v. 6) y no nos impone «obras» (v.

[48] Cf. 1 Cor 9,21.
[49] Cf. vv. 16s.19; 2,4; 4,31; 5,1.
[50] Cf. 1 Cor 9,19.
[51] Cf. Rom 13,10; 1 Tes 4,9.

19)[52], sino que da «fruto» (v. 22)[53]: algo que sale de dentro. La Ley no tiene nada contra esos frutos (v. 23b), pero, quien los tiene, ya no la necesita (v. 18b).

La clave para entender las dos frases anteriores es que las quince obras de la carne (vv. 19-21a) están todas afectadas por algún mandamiento del Decálogo. En cambio, el fruto (en singular, porque nace como un árbol entero) del Espíritu, expresado en forma de doce actitudes, entre las que se incluye el amor y la fe, supone una superación por exceso de los mandamientos del Decálogo (vv. 22-23a). Como cuando Cristo los comentaba (Mt 5,21-48).

c) Exhortaciones prácticas (6,1-10)

Las relaciones intracomunitarias, sintetizadas en el término *allêlôn* («unos de otros»), ya han salido cuatro veces en el presente discurso (una en vv. 13 y 15; dos en v. 26). En nuestro capítulo, la idea es sintetizada, de modo bien gráfico (¡más lo era Mt 5,41!), en v. 2. Pueden considerarse aplicaciones del mismo principio las exhortaciones a corregir al hermano (v. 1), a llevar sus cargas (v. 2), a moderar la propia estima (vv. 3-5) y comunicarlo todo al catequista (v. 6).

Los vv. 7-9 invitan a prepararse para el fin de los tiempos, aprovechando la contraposición carne-Espíritu (v. 8; cf. vv. 16-24) y la idea biológica del «fruto» (v. 7; cf. v. 22)[54].

Después de 5,14, con su trasfondo evangélico (Mt 22,36-40 par), no nos extraña que se recupere la Ley bajo la forma de «Ley de Cristo» (v. 2). Más curioso es que se recupere la «obra» (v. 4) y el «obrar» (v. 10), después de todo lo que se ha dicho de las «obras» (2,16; 3,2.5.10). Es que las obras no pueden ser origen (¡la preposición *ex!*) de la justificación, pero sí su «fruto» (5,22).

Dentro del fragmento es interesante el juego entre dos usos de la palabra «carga» (vv. 2.5) y dos aplicaciones de la idea de «no engañarse» (vv. 3.7). Quedan al borde de la paradoja, pero se explican perfectamente: pues una cosa es cargar con el peso de los demás (v. 2) y otra «cargar» a los demás con el propio (v. 5); por otra parte, un juicio riguroso respecto de sí mismo (v. 4) nos prepara al juicio de Dios (v. 7).

6. Conclusión epistolar (6,11-18)

Casi pasando por alto el discurso exhortativo (5,13-6,10), el final enlaza especialmente con el discurso polémico (4,12-5,12) y con los

[52] Cf. 2,16; 3,2.5.10.
[53] Cf. Rom 6,22; 7,4s; Flp 1,11.
[54] Cf. también 2 Cor 9,6.

demás apóstrofes (1,6-10; 3,1-6), que constituyen el motivo específico de la carta. Después de una alusión enormemente expresiva al dramatismo del momento (v. 11), el apóstol pasa al ataque de los adversarios (vv. 12s) y a la defensa propia (vv. 14-17), para terminar con una escueta bendición (v. 18).

Es una auténtica traca final: los que les obligan a circuncidarse (vv. 12b.13b; cf. 2,14d) quieren quedar bien ante la Jerusalén de ahora (v. 12a)[55] y así evitar la persecución, es decir, la cruz (v. 12c)[56], aunque ¡ni ellos cumplen la Ley! (v. 13a)[57].

El apóstol, en cambio, se coloca en el extremo opuesto: no le importa nada del mundo (vv. 14c.17a) y no se gloría más que en la cruz (v. 14a), es decir, que la exhibe como su mayor triunfo (v. 17)[58].

Añadiendo densidad a la densidad, la carta termina con dos formulaciones nuevas, que valen por una carta entera: la «nueva creación» (v. 15)[59] y el «Israel de Dios» (v. 16c; cf. 4,26-28).

C. CUESTIONES ABIERTAS

Las grandes cuestiones abiertas respecto de Gálatas son las que afectan a su interpretación más o menos «radical»: hasta qué punto Cristo fue *visceralmente* maldecido por Dios (cf. 3,13), hasta qué punto la descendencia histórica de Abrahán y el Antiguo Testamento conservan alguna validez (cf. v. 16; 4,24), hasta qué punto toda obra, toda ley y todo culto quedan de la parte del mal (cf. 2,16; 3,19; 4,9s). Nadie dará una respuesta absolutamente radical, si quiere tener en cuenta todos los textos. Pero está claro que unos pondrán la línea divisoria más acá y otros más allá. De todo eso diremos alguna cosa en el capítulo teológico (c. XI), que dedicaremos conjuntamente a las cuatro grandes cartas.

Nuestra advertencia desde ahora es que la consideración literaria (la paradoja y la ironía, entendidas como tales) y la histórica (qué pretendía el apóstol en concreto con aquellas frases) tienen que jugar un papel importante en la comprensión de estos textos. Lo malo es que esas consideraciones no siempre nos dan certeza, pero no por eso las podemos abandonar.

[55] Cf. 4,25.29s y la «hipocresía» de 2,12c.13ac.
[56] Cf. 4,29 y el «miedo» de 2,12d.
[57] Cf. 2,12b.14c; 3,10; 5,3.
[58] Cf. 2,19c; 3,1b; 5,11.
[59] Cf. 1,15; 5,6; 2 Cor 4,6; 5,17.

En esta línea, respecto de Gálatas, las cuestiones abiertas «clásicas» se reducen a dos: su colocación histórica en la vida del apóstol y los adversarios o, si se quiere, cuál es el reto al que la carta quiere responder. No se discute en torno a su unidad e integridad, pero sí, sobre todo en los últimos tiempos, en torno a su *disposición* más o menos perfecta desde el punto de vista de la retórica greco-latina. Empecemos por este último punto.

1. La composición de Gálatas

Con ayuda del esquema retórico o sin ella, los intentos de estructuración de la carta coinciden más, aparte del inicio y la conclusión, en la determinación de bloques intermedios (para entendernos: de medio capítulo) que en la subdivisión del cuerpo de Gálatas en, respectivamente, dos, tres o cuatro grandes bloques.

Nos hemos decidido por la división en cuatro grandes bloques, propuesta recientemente por A. Pitta[60], aunque matizando diversamente la función de cada uno de ellos.

Aunque sólo sea como simple hipótesis de lectura, nos permitimos adelantar algo más en la clasificación de los distintos bloques. A semejanza de Segunda Corintios, distinguiríamos también aquí entre: a) posibles discursos anteriores (en la línea de 2 Cor 3,1-6,10); b) discurso ocasional (en la línea de 2 Cor 1,12-2,13; 7,5-16); c) elementos de transición entre dichos cuerpos (como 2,14-17 y 6,11-13; 7,2-4).

En nuestro caso, el discurso ocasional estaría disperso por toda la carta: lo que hemos llamado «apóstrofes»: además del *exordio* (1,6-10: «Me admiro de que...») y la *conclusión* (6,11-18: «Fijaos con qué letras...»), 3,1-6 («¡Oh insensatos gálatas!...»), 4,12-20 («Haceos como yo...») y 5,2-12 («He aquí que yo, Pablo...»).

Uno puede imaginar que *ésta es* la carta que Pablo escribió en una noche de insomnio, pero, al día siguiente, comprendió que así no la podía mandar.

Otorgaríamos la categoría de posible discurso anterior a 1,11-2,14; 3,7-29 y 5,13-6,10. Sería difícil demostrar que estaban

[60] *Disposizione*. Diagrama en p. 150.

escritos de antemano, pero se puede observar, por lo menos, que es posible leerlos sin tanto calor de polémica.

Entre unos y otros se encuentran dos fragmentos: 2,15-21 y 4,1-11. El primero pasa (inopinadamente para los que quisiéramos saber más) de la narración a la exposición, pero manteniendo puntos en común con ambos; el segundo se une a un discurso bastante compacto sobre la filiación de Abrahán y también prepara temas que saldrán. Les hemos dado categoría de «transición».

Pero nos queda un fragmento (4,21-5,1) que no está «de paso» hacia un discurso, sino entre dos apóstrofes. Prescindiendo de si también fue escrito durante aquella noche, le daríamos la categoría de *digresión* ocasional e insistiríamos en que *sólo* puede ser comprendido a la luz de la polémica presente. Por las conexiones que tiene con distintos puntos de la carta, imaginamos que el apóstol lo colocaría, como una especie de clave de bóveda, cuando el conjunto ya estaba bastante compuesto. Volveremos a citar el fragmento cuando hablemos directamente de la polémica que motivó la carta.

2. *Inserción de Gálatas en la cronología de Pablo*

La alternativa clásica en este punto es la opción entre la Galacia propiamente dicha y la «Galacia del Sur», que comporta, respectivamente, colocar la carta en pleno tercer viaje de Pablo o colocarla entre el primero y el segundo. Esta última teoría ha tenido, en la historia de la exégesis, más peso del que ahora se le concede, pero sigue siendo mantenida por estudiosos de lengua inglesa[61]. La exégesis alemana tiende a rechazarla porque ve en ella una «operación» en favor del valor histórico de los Hechos de los Apóstoles.

En realidad, la teoría salvaría la literalidad de Gál 2, de Hch 15 y, además, un viaje de Pablo y Bernabé a Jerusalén, que comienza en Hch 11,30 y (presuntamente) termina en 12,25[62]. Ese viaje intermedio, en el cual los apóstoles no impondrían

[61] Cf. *supra*, c. I, nota 21.

[62] Si presuponemos que el texto dice *ex* o *apo Ierousalêm*, en vez de *eis Ierousalêm*, siguiendo una lectura extremadamente difícil de mantener desde el punto de vista de la crítica textual; cf. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1994) 350-352.

nada, correspondería a Gál 2,1-10. La Carta a los Gálatas iría dirigida a las comunidades del Sur de Galacia (es decir, Antioquía, Iconio, Derbe y Listra) unas semanas antes del concilio de Jerusalén (Hch 15), en el cual los apóstoles impondrían las prescripciones de los vv. 20.29. Además, la teoría hace que la carta sea enviada a comunidades conocidas por los Hechos (recordemos: Iconio, Derbe y Listra; cc. 13s), comunidades que, en la otra reconstrucción, quedan –como hemos dicho– sin carta.

También salvaría el problema de las relaciones del apóstol con las iglesias fundadoras de una manera tranquilizadora: tanto el incidente de Antioquía como la ofensiva circuncidadora en «Galacia» serían anteriores al concilio. Luego el concilio, con sus prescripciones, dejaría todo resuelto.

Pero los inconvenientes son mucho más graves; he aquí los más importantes:

– Como ya dijimos, a los frigios, pisidios y licaonios no se les puede llamar, normalmente hablando, «¡Gálatas insensatos!» (Gál 3,1);

– Si la visita de Gál 2,1-10 se corresponde con la de Hch 11,28-30, resultará que, a unos que van a llevar unas limosnas, se les diría que se acordasen de los pobres (Gál 2,10), ¡cuando ya se habían acordado! El problema de las «prescripciones», anunciadas en Hch 15,20,28s y excluidas por Gál 2,6, no queda resuelto entendiendo que Gálatas es posterior a ellas. Pues, indudablemente, las grandes cartas fueron escritas después del concilio de Jerusalén, y en ellas tampoco se mencionan aquellas «prescripciones» (p. ej. cuando en 1 Cor 8 y 10 y Rom 14 se habla de la carne sacrificada a los ídolos).

– Los Hechos, entre la ida y la (eventual) vuelta de Pablo y Bernabé a Jerusalén (Hch 11,30 y 12,25), cuentan la muerte de Herodes Agripa I (12,20-23), que ocurrió el año 44. Si, para hacer coincidir Hch 11,30 (y 12,25) con Gál 2, ponemos la conversión de Pablo *catorce años* antes (cf. v. 1), corremos peligro de hacer que el apóstol se convierta el mismo año de la muerte de Cristo.

Preferimos, pues, hacer coincidir en un mismo acontecimiento las versiones de Gál 2 y Hch 15 y explicar sus diferencias por medio de la crítica histórica. En cuanto al viaje de Hch 11,30;12,25, diríamos que pudo ser un viaje de Bernabé sin Pablo.

Hasta ahí está de acuerdo, como decíamos, la inmensa mayoría de exegetas[63]. Por tanto, Gálatas debió de ser escrita desde Éfeso, durante el tercer viaje. En teoría, también podía haber sido escrita desde Tróade (cf. 2 Cor 2,12s), que está más cerca de Galacia. Pero el texto citado no permite imaginar que el apóstol estuviera allí mucho tiempo. Es decir, que, en principio, hay que colocarla antes que la «sustancia epistolar» de Segunda Corintios (en concreto: 1,1-2,13, más 7,5-16), escrita al final del viaje desde Macedonia.

Si el período efesino terminó con la cautividad que deducimos de 2 Cor 1,8-10, diremos que Gálatas es anterior, pues no está escrita desde la cautividad. Por tanto, sería anterior a Filipenses incluso en el caso (cf. *infra*, c. XII, C 1) de que Filipenses hubiera sido escrita desde Éfeso. Su anterioridad a Romanos es todavía más evidente por razones de contenido.

A partir de ahí, la única alternativa realmente interesante sería la de saber si la carta es anterior a Primera Corintios. El único dato disponible es la colecta en favor de Jerusalén, «ordenada» a las iglesias de Galacia (1 Cor 16,1). No es fácil imaginar que Pablo «ordene» una colecta después de la crisis de Galacia: por eso nos inclinamos en favor de la anterioridad de Primera Corintios, pero eso no dirime la cuestión, pues no se excluye que el apóstol hubiera visitado Galacia después de haberles mandado la carta, hubiera visto que las comunidades estaban maduras como para organizar una colecta, la hubiera realizado y hubiera mandado el producto a Jerusalén por medio de emisarios. Luego, en vista de la modesta suma recogida, el apóstol podría haber decidido que en Corinto la colecta se preparase con más tiempo, animándoles a dar más, con la promesa de que, si valía la pena, iría con ellos a llevarla.

Con eso sabríamos cómo terminó la crisis de Galacia, porque no tenemos ninguna noticia directa sobre el tema. Lo único que podemos citar sobre una cierta continuidad de las relaciones entre Pablo y Galacia hasta (casi) al final de su vida es 2 Tim 4,10: «Crescente ha vuelto a Galacia». Esas noticias, dichas como de pasada, no acostumbran a ser puramente inventadas. Entre los que acompañan al apóstol a Jerusalén hay un «Gayo, de Derbe» (Hch 20,4), de la llamada «Galacia del sur»: pero no podemos

[63] Por ejemplo, la siempre atendible obra de M.-J. Lagrange, *Saint Paul: Épître aux Galates* (París 1942).

pretender ahora que Lucas nos presente un gálata auténtico cuando ha omitido hasta la noticia de la conversión de Galacia.

3. *Los fautores de la crisis*

Ya dijimos que la crisis no es un producto espontáneo, sino que tiene unos promotores (1,7; 5,12), probablemente venidos de fuera, pues se les compara con un ángel del cielo (1,8s). También citamos 6,12s, donde se dice, desde el punto de vista Pablo, que les movía el miedo a la persecución.

La ulterior determinación sobre quiénes son esos «adversarios» ha corrido, en la discusión exegética, en dos direcciones. En líneas generales, a) o son judaizantes estrictos, que tienen algo que ver con las discusiones narradas en el c. 2; b) o se trata de una herejía autóctona que, además de no cumplir la Ley (cf. 6,12), practica las «obras de la carne» (5,19-21) y el culto de los «elementos del mundo» (cf. 4,3.9).

Empezando por ésto último, diremos que no hay precedentes paganos de ese culto (algún culto astral, pero sin ese nombre). Se recurre entonces a la herejía colosense, donde aparece el término (2,8.20) y, no lejos de él, un «culto de los ángeles» (v. 18) y algún término propio de la religión de misterios (*embateuô* –v. 18– es la visión propia del iniciado). Sobre esa base, se habla de los «gnósticos» de Galacia[64].

Todo ello crea múltiples dificultades. *A priori* parece difícil que los gálatas, tan en los inicios, hubieran tenido tiempo de desarrollar una herejía tan complicada como la de Colosas (de la que hablamos *infra*, c. XIII, A 2). *A posteriori*, parece que en esta carta, el recurso a los «elementos del mundo» (cf. 4,3.9) es un simple expediente para decir que *vuelven* a la esclavitud de la que habían salido: antes servían a los «elementos del mundo» en la idolatría (v. 3), pero ahora, adoptando la práctica judaica, también servirán a «elementos del mundo», en forma de sujeción a «realidades de la naturaleza», como los días, meses, estaciones y años (v. 10).

[64] Cf. W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (Darmstadt 1984), especialmente pp. 23-67: *Corpus paulinum*. Aun sin darles un peso excesivo en la crisis de Galacia, es frecuente entre los autores entender los «elementos del mundo» de 4, 3.9 a la luz de Col 2,8.20, cf. Betz, *Galatians* 204-205: «spirit-elements».

Lo de atribuir a los adversarios las «obras de la carne» (5,19-21) me parece un caso extremo de *mirror reading*: no todo lo que Pablo condena tiene que ser *teología* adversaria[65].

Nos quedamos, pues, con aquello que es más claro en el texto: son judaizantes estrictos, que tratan de forzar la circuncisión de unos gentiles ya bautizados. El texto que más claro nos habla sobre ellos es Gál 6,12s:

> Los que quieren quedar bien en cosas visibles (lit., «en la carne») *os obligan* a circuncidaros, *sólo por no ser perseguidos* con la cruz de Cristo. Porque ni siquiera esos «circuncidantes» cumplen la Ley; pero quieren que vosotros os circuncidéis, con tal de poderse gloriar *en vuestra carne*.

Si vale la descripción del apóstol, no se trata de observantes purísimos de la Ley, sino de personas que quieren utilizar la circuncisión *de los demás* como medio para evitar ellos la persecución. No es imposible que ése fuera un proyecto local o regional: pero, en una comunidad de mayoría gentil, se arreglaría muy poco con la sola circuncisión. Les obligarían, además, a incorporarse a la vida cotidiana de la sinagoga, lo cual no es tan sencillo para el pagano convertido.

Por eso, aunque con matices diversos, es frecuente entre los autores relacionar la crisis de Galacia con los acontecimientos narrados en el c. 2. Incluso por paralelismos de situación: en la observancia deficiente de la Ley, los adversarios coinciden con Pedro (2,14: «vives como gentil y no como judío»); en el miedo a la persecución, coinciden con Santiago (según nuestra interpretación de v. 12; cf. c. I 14): quieren contrarrestar la acusación levantada por los perseguidores de que, con la predicación del evangelio, están «liquidando el judaísmo». De todos modos, no hay que pasar por alto las diferencias entre los promotores de la crisis y los apóstoles Pedro y Santiago: ni en Jerusalén ni en Antioquía los apóstoles habían exigido la circuncisión de los gentiles: en Jerusalén habían propuesto la división de campos (v. 9); en Antioquía, la separación de mesas (v. 12). Los adversarios de Galacia, en cambio, van a predicar a unos gentiles que viven lejísimos y, además, les obligan a circuncidarse. Se parecen más bien a aquellos «falsos hermanos intrusos» que hubieran querido forzar la circuncisión de Tito (1,3-5; cf. c. I 13), totalmente

[65] Cf. K. Berger, *Die impliziten*.

distintos de las «columnas» (v. 9), a las cuales *exclusivamente* (v. 2) Pablo había presentado su evangelio.

Algunos autores no libran a los apóstoles de toda participación en el «complot». Dicen, por ejemplo, que Pablo y Bernabé no obtuvieron más que una victoria a medias en la reunión de Jerusalén (v. 9); que, a partir de aquel momento, Santiago se fue entregando cada vez más de lleno a los «falsos hermanos» y arrastrando a Pedro en su seguimiento[66].

De todos modos, no consta que Pedro y Santiago fueran *nunca* más allá de la separación de mesas. Más bien parece, según dijimos, que se echaron atrás de aquel proyecto y lo sustituyeron por unas prescripciones que, sin faltar a la Ley, permitían la convivencia entre judíos y gentiles. En cuanto a Pablo, ya hemos dicho que no creemos que persistiera tan tenazmente en organizar la colecta en favor de Jerusalén, si sabía que «los notables» de Jerusalén le habían declarado la guerra (cf. *supra*, c. VIII, C 2).

No hay, pues, ningún argumento positivo para responsabilizar a la comunidad madre de Jerusalén de la crisis de Galacia. De todos modos, es bien posible que aquellos «promotores» (1,7; 5,10.12) adujeran, aunque *falsamente*, la autoridad de la comunidad fundadora. La comparación con «un ángel del cielo» (1,8) encaja más con unos que vienen de fuera y se revisten de un prestigio superior al del mismo Pablo. Porque, fuera de Jerusalén, ¿qué autoridad podía presentarse como superior a la de Pablo? La cierta exclusión de la «masa» en la comunidad de Jerusalén, implicada en 1,18s y 2,2, tiende a confirmar que aquel es el lugar de origen de los adversarios.

Hay, pues, a pesar de las diferencias en el tema de la circuncisión, bastantes paralelismos entre esos adversarios y los de Corinto: el origen judío, el estilo autoritario, la presunta vinculación a la comunidad de Jerusalén y la falta –a los ojos del apóstol– de rectas intenciones. En Corinto, entendemos, no hablaron de circuncisión, porque no verían un ambiente preparado para ello. Aunque no está en modo alguno demostrado que los dos ataques correspondieran a un mismo plan. La interpretación de

[66] Cf. Lüdemann, *Antipaulinismus* 59-63, sobre el encuentro (llamado «concilio») de Jerusalén; 64-66, sobre el incidente de Antioquía; 94-98, sobre el rechazo de la colecta.

una alegoría tiene el peligro de ser todavía más alegórica. Pero, valga lo que valga, permítasenos utilizar 4,21-31 en este contexto. A pesar del v. 24, el texto no se propone desacreditar el Antiguo Testamento, que utiliza constantemente como fuente (cf. v. 21) y cita dos veces como palabra definitiva (v. 27: *gegraptai gar*; v. 30: *legei ê grafê*). Su preocupación es la Jerusalén actual (v. 25: *ê nyn Ierousalêm*, en sentido –hemos entendido– de «la Jerusalén oficial»). Esa Jerusalén, «junto con sus hijos» (v. 25), tiende a esclavizar y persigue a los que no se someten a ella (v. 29). Pero la solución no es someterse para evitar la persecución (6,12; cf. 2,12), sino romper con ella, echarla de casa (v. 30).

Y eso no por antijudaísmo, sino por fidelidad a la cruz de Cristo (cf. 6,12.14). Y también por realismo: porque todo lo que hubiera podido hacer Santiago «por miedo a los de la circuncisión» (2,12) no le sirvió, en su momento, para evitar el martirio.

Bibliografía para el trabajo personal

Las Cartas a los Romanos y a los Gálatas, fuertemente emparentadas entre sí, estarán especialmente representadas en el c. XI, dedicado a la teología paulina. Dejamos, pues, para ese capítulo la temática más estrictamente teológica.

El trabajo sobre la cuestión literaria en torno a la estructura puede ser asistido por las obras citadas de Betz, *Galatians*, Jeger-Bucher, *Der Galaterbrief*, y Pitta, *Disposizione*. En el fondo de él están los distintos «tonos» (podríamos hablar de «grados de agresividad») en que están concebidos los distintos párrafos: éstos se pueden medir observando los términos usados (por ejemplo: «insensatos»), las interrogaciones, las frases entrecortadas, etc. El resultado puede ser, por una parte, que muchas exageraciones se explican por el género retórico empleado y, por otra, que no todo en la carta es tan agresivo como parece a primera vista.

Otro ejercicio interesante puede ser buscar las citas (explícitas e implícitas) del Antiguo Testamento que se hacen en la carta, ver luego qué interpretación y qué importancia se les da. Suficiente para ver que cuando dice «eso son los dos testamentos» (Gál 4,24) no dice nada contra el Antiguo Testamento en cuanto tal, sino contra la «Jerusalén de ahora» (v. 25).

En su lugar alabamos el comentario de Lagrange a los Romanos; lo mismo diríamos del que dedicó a los Gálatas (citado); vale la pena utilizarlo como modelo de exégesis a fondo, profundamente honesta, aunque será bueno rendir homenaje al paso del tiempo colocando a su lado un comentario más reciente. La misma honestidad, junto con un

gran conocimiento de la antigüedad clásica, aporta el ya citado de Betz (1979/1988), sin que ninguno de los dos autores reniegue de su procedencia confesional, respectivamente, católica y luterana.

Entre los restantes, nos inclinaríamos por tres comentarios católicos, U. Borse, *Der Brief an die Galater* (Ratisbona 1984), W. Egger, *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief* (Würzburg 1985) y F. Mussner, *Der Galaterbrief* (Friburgo B. 1988); dos luteranos, D. Lührmann, *Der Brief an die Galater* (Zúrich 1982) y J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Berlín 1989); dos algo más eclécticos, dentro de la tradición protestante, F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (Grand Rapids 1982) y C. K. Barrett, *Freedom and Obligation. A Study of the Epistle to the Galatians* (Londres 1985). El comentario de J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Londres 1993), por su parte, procede a una cierta «desluteranización» de la carta, que puede ser excesiva en la medida en que quite protagonismo al tema de la iniciativa divina, es decir, de la gracia que se acoge por la fe, como desarrollaremos en el c. XI.

Añadimos dos volumenes procedentes de Coloquios Paulinos, Lambrecht, *The Truth*, ya citado, y Vanhoye, *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)* (Roma 1996). Citemos también aquí las ediciones españolas, ahora agotadas, de Ahern y Schneider, más el comentario emblemático de González Ruiz.

Capítulo X
LA CARTA A LOS ROMANOS

Llegamos, por fin, al *opus maximum* del apóstol Pablo. Fue el principal motor de la reorientación teológica de san Agustín y, en su momento, de Lutero y la Reforma protestante, así como de su nueva versión, en nuestro siglo, por obra de la llamada «teología dialéctica» de Barth y Bultmann.

Eso representa, de todos modos, un peligro para la interpretación de la carta: la sobrecarga teológica que han volcado sobre ella todos los que la han utilizado (sin excluir a santo Tomás ni a los teólogos de la Contrarreforma).

Por eso merece una especial atención el intento de ver en Romanos simplemente un hecho de comunicación entre un apóstol, que escribía a menos de treinta años de la muerte de Cristo, y una comunidad que él no había evangelizado personalmente.

A. LOS DATOS DEL PROBLEMA

1. Comunidad destinataria

Roma ya tenía mucho que ver con el mundo judío el día en que Jesús de Nazaret fue crucificado, en tiempo de Tiberio, por orden del procurador romano Poncio Pilato.

Las intervenciones romanas en Asia empiezan el año 189 o 190 a.C., en la batalla de Magnesia, en la que Antíoco III el Grande fue vencido y sometido a un pesado tributo de guerra (Dn 11,18). Poco más tarde, Roma toma bajo su protección a Egipto e impide que sea conquistado por Epífanes (168 a.C.: Dn 11,24-30).

Los hermanos Macabeos buscan la alianza romana y obtienen varios tratados, probablemente el año 161 a.C. (1 Mac 8,17-32; 12,1-4; 14,16-19). La última alianza, con Simón, extiende la protección romana a los judíos que residen en numerosos países de Asia Menor, en las islas, en Grecia continental e incluso en Cirene (1 Mac 15,15-24).

Las intervenciones romanas en Siria son cada vez más activas. En el 63 a.C. Pompeyo divide todo el país en provincias. Actúa como árbitro en las querellas entre los asmoneos Hircano II y Aristóbulo, e impone al idumeo Antípater, padre de Herodes, como gobernador.

Estos últimos maniobran hábilmente entre los partidos enfrentados en las guerras civiles romanas: entre Pompeyo y César (49-48 a.C.); entre los asesinos de César y su sobrino Octavio (44-42 a.C.); entre Octavio y su antiguo aliado Antonio, manipulado por la reina Cleopatra (32-31 a.C.).

Octavio, siendo ya Augusto, da a Herodes el Grande el gobierno sobre toda Palestina. Al mismo tiempo, fija o confirma los derechos de los judíos en Roma y en el Imperio. Se permite la práctica de su religión; no se les obliga a participar en ningún acto de culto pagano. Se les reconoce su ley, las sinagogas administran y ejercen la justicia civil, bajo la vigilancia lejana de los magistrados romanos (Galión). El sanedrín puede percibir de los judíos el impuesto del didracma. En la capital se estimaba en unos diez mil el número de los judíos; había, al menos, trece sinagogas, así como cementerios establecidos en las antiguas canteras, las catacumbas. Los judíos romanos tenían una sinagoga en Jerusalén: la de los *liberti*, mencionada en Hch 6,9.

Los judíos de Roma eran objeto de críticas bastante ásperas por parte de la gente culta, sin que en realidad se pueda saber en qué se fundaban. Fueron expulsados bajo Claudio, el año 49 d.C., por un decreto que no debió de tener gran trascendencia (cf. Suetonio, *Vita Claudii* 25 y Hch 18,2): una expulsión masiva y duradera de todos los judíos de la capital habría sido un hecho histórico de primera magnitud, que ahora podríamos documentar arqueológicamente y con muchos más testimonios escritos por paganos, judíos y cristianos.

De todos modos, sólo Lucas (Hch 18,2) dice que expulsó a «todos los judíos». Dión Casio dice expresamente que no los expulsó, sino que les prohibió tener reuniones. Suetonio, por su

parte, por la indefinición de la lengua latina, puede entenderse en sentido restrictivo: *Iudaeos... assidue tumultuantes Roma expulit*, puede significar: «Expulsó de Roma a *los* judíos, *porque* organizaban tumultos continuos», o bien: «Expulsó a *unos* judíos, *que* organizaban tumultos continuos».

El caso es que la mayoría de judíos no se hubiera marchado por la mera existencia de un decreto (los decretos eran muchos y la represión policial no era tan perfecta), que Claudio murió el año 54 y que bajo el siguiente Emperador, Nerón, gracias a la omnipotente Popea, los judíos tuvieron vara alta[1].

Como por ósmosis, dada la gran presencia romana en Palestina, la fe cristiana pudo llegar muy pronto a la capital del imperio, posiblemente desde los primeros años de la Iglesia (Hch 2,10). Recordemos los centuriones favorables de los evangelios (Mt 8,5-13 par; 27,54 par). También Pedro había bautizado a Cornelio, centurión de la cohorte itálica, en Cesarea (Hch 10,1-22). En la iglesia de Jerusalén, varios miembros llevan nombres latinos, que podrían implicar alguna relación con familias romanas: Rufo (Mc 15,21), Justo (Hch 1,23), Eneas (Hch 9,33), Marcos (Hch 12,12)... De todos modos, no se pueden dar como probables las tradiciones según las cuales Pedro habría ido a Roma desde su salida de Jerusalén el año 44 d.C. (cf. Hch 12,17)[2].

También podemos dar por cierto que, cuando Pablo escribe Romanos, Pedro *todavía no* había puesto los pies en Roma: de hecho la carta no hace ninguna alusión a presencia apostólica en la capital. Sí dice, superándose en su nivel de elogio, que la fe de los romanos es anunciada por todo el mundo (Rom 1,8). Eso da una cierta fuerza a la idea de que el cristianismo de aquella ciudad databa de los años cuarenta, pero no excluye que fuera fruto casi espontáneo de la gran movilidad de personas e ideas que discurrían por el Mediterráneo y desembocaban prácticamente siempre en la capital[3].

[1] Aunque mantenemos la existencia de una mayoría gentil en la comunidad –cf. NAT 223, 228s e *infra*, C 2–, la carta resultaría inexplicable si los judíos hubieran desparecido totalmente de Roma.

[2] De ahí viene la leyenda de que «los años de San Pedro» en Roma fueron 25; pero quien primero nos da esa idea es el *Liber Pontificalis*, obra no anterior al s. IX; cf. la edición de Duchesne (París 1886).

[3] Cf. Goitia, *La Iglesia de Roma*.

En el c. III de esta obra (cf. c. III, A y B) hemos recogido una serie de textos que ilustran los primeros decenios del cristianismo en Roma: los de Suetonio y Tácito, así como la Primera de Clemente, el Pastor de Hermas, la Carta de Ignacio a los Romanos, los apologistas, Ireneo y el Canon de Muratori. Pero todos ellos son posteriores a Romanos. El único posible dato anterior nos lo da la lectura «cristiana» del texto antes citado de Suetonio (*Vita Claudii* 25), cuando dice que expulsó a judíos que organizaban tumultos «impulsados por Cresto» (*impulsore Chresto assidue tumultuantes*). Según esta interpretación, Suetonio, recogiendo datos sobre Claudio, pudo haber recibido la noticia de que los fautores de ciertos tumultos en la comunidad judía de Roma habían sido los *chrestiani* (nombre que *de hecho* se dio a los seguidores de Cristo), y transformarla por su cuenta en la de que el mismo *Chrestus* había sido el impulsor de aquellos tumultos. El texto de Hch 18,2, también citado, da algún peso a dicha lectura, dada la tendencia de Lucas a dejar en la penumbra (cf. incluso Hch 28,17-22, ¡referido al año 61!) la existencia de cristianos allí donde el apóstol no había evangelizado. De Áquila y Priscila, expulsados por el edicto de Claudio, dice sólo que «se juntaron» al apóstol y que «trabajaban» en el mismo oficio. En este caso, pues, el silencio de Lucas juega más bien en contra de la conversión de los dos esposos en aquel momento: los Hechos habrían dicho que Pablo los había convertido, si así fuera. Su rápida incorporación al ministerio (18,26), cuando había candidatos más veteranos, así como su disponibilidad a viajar de acá para allá[4], favorecen la tesis de que se trataba de cristianos convertidos previamente (a pesar de que, trabajando juntos, como dice Hch 18,3, debieron de aprender muchas cosas).

En cualquier caso, Suetonio y los Hechos constituirían dos indicios *independientes* (aunque modestos) sobre la existencia de cristianos en Roma durante los años cuarenta.

El apóstol escribió a los romanos cuando todavía no los conocía personalmente (1,10s.13; 15,22.24.29). Pero su carta, a pesar de ser más «especulativa» que propiamente epistolar, nos puede decir algo sobre aquella comunidad.

Pablo los trata con todo el respeto que le merece la «tierra de otros» (cf. Rom 15,20; 2 Cor 10,15s), aunque, por el hecho de

[4] Según 18,18 y 1 Cor 16,19 están en Éfeso; según Rom 16,3 vuelven a estar en Roma; según 2 Tim 4,19 vuelven a estar en Éfeso.

ser gentiles, también se puede considerar su apóstol[5]. Pablo no es ningún desconocido para los cristianos de Roma. Por lo menos parece que les habían llegado sus ideas, aunque algunos las desfigurasen:

> Calumniándome, algunos dicen que yo digo: «Hagamos el mal para que venga el bien» (3,8).

Pero el mero hecho de que el apóstol les haya mandado el «plato fuerte» de su teología quiere decir que los consideraba capaces de digerirlo (cf. 1 Cor 3,1s). En los momentos en que de las grandes construcciones teóricas baja a la realidad, diríamos que los encuentra mayoritariamente a su favor. Por ejemplo, cuando dicen: «Ramas fueron arrancadas, para que yo fuera injertado» (11,19), expresan la misma experiencia que el apóstol ha hecho día tras día:

> Su caída ha sido riqueza para el mundo; su disminución, riqueza de las naciones (v. 12).

2. *Ocasión de la carta*

La Carta a los Romanos se encuentra en la encrucijada entre un pasado clarificado (la evangelización a ambas orillas del Mar Egeo) y un futuro incierto, que va de Jerusalén hasta «los extremos de la tierra»[6].

Pablo había querido asegurar en Corinto, su posición al frente de la comunidad, pero para dejarla enseguida: «Tenemos la esperanza, si crece vuestra fe... de evangelizar más allá de vosotros» (2 Cor 10,15s). Según Rom 15,23, esta esperanza se cumplió: «Ahora ya no tengo lugar en aquellas regiones». El luchador Pablo no habría abandonado la palestra sin la victoria en el bolsillo[7].

[5] Cf. J. Sánchez Bosch, *Iglesia e Iglesias* 34s.

[6] Cf. A. Suhl, *Der konkrete Anlaß des Römerbriefes*, Kairos 13 (1971) 109-130; queda para más adelante, como «cuestión abierta» (*infra*, C 2), lo que podríamos llamar «ocasión ideológica»: qué intentaba comunicar el apóstol al escribirla.

[7] Si, como hemos apuntado, 2 Cor 10-13 pertenece a un momento posterior a la reconciliación expresada en los cc. 1-7, es decir, si se volvió a encender la polémica, nos podría quedar la duda sobre cómo acabó toda aquella controversia; creo que, independientemente de la «colocación» de los últimos capítulos de Segunda Corintios, la lectura de Rom 15,23 a la luz de 2 Cor 10,15s nos permite afirmar que la reconciliación fue total.

Pablo puede considerar con satisfacción el trabajo hecho durante esos años. Sumándole el que han realizado otros compañeros suyos, puede decir: «Desde Jerusalén y *en todas direcciones hasta el Ilírico*, he dado cumplimiento al evangelio de Cristo» (Rom 15,19). Como prueba de esa victoria está la colecta, concebida como «fruto» y «sello» de ocho años de actividad en los centros de la cultura ecuménica (vv. 26.28).

Varios representantes de las comunidades (1 Cor 16,3) iban a llevar la limosna acumulada en las colectas de muchos domingos (v. 1). Pablo también iba (v. 4) para poner la rúbrica a aquellos años de evangelización. Sin embargo, el apóstol sabía que a él este viaje le podía costar bastante más caro: por el odio de todos aquellos que perseguían a la Iglesia como habían perseguido a Jesús (Rom 15,31a; cf. 1 Tes 2,14-16) y por las incomprensiones que podían haberle creado entre los «santos» de Jerusalén aquellos «falsos hermanos» que se oponían a un cristianismo gentil (Rom 15,31b; cf. Gál 2,4s).

En resumen: el apóstol tenía conciencia de haber completado una gran obra. También tenía grandes proyectos para el futuro en la misma *Hispania*, pero no sabía si Dios le iba a conceder la posibilidad de realizarlos. Por otra parte (en nuestro lenguaje), su «carpeta» estaba llena[8]: sabía que había aportado algo importante a la elaboración del pensamiento cristiano. Había llegado el momento de escribir una especie de testamento, un *opus maius* donde resumir aquella aportación suya[9]. Esta síntesis personal, resumen del período más importante de su vida y posible testamento si le había llegado la hora, es nuestra Carta a los Romanos. La dirige a Roma y no a una de *sus* comunidades del Egeo, probablemente porque mira al futuro más que al pasado: la fe de los romanos ya era «anunciada por todo el mundo» (Rom 1,8) y no tardaría en sentirse el peso eclesiástico de la capital del Imperio. Además, Pablo había ido siempre en busca de las capitales. Desde un punto de vista práctico, Roma le tenía que «preparar el viaje» (informaciones geográficas y sobre gente conocida, tanto como ayuda económica: 15,24) para su nuevo punto de evangelización.

[8] Cf. *supra*, c. II 9.

[9] G. Bornkamm, *Der Römerbrief als Testament des Paulus*, en *Geschichte und Glaube II* (Múnich 1971) 120-139.

En cuanto al lugar y tiempo de su redacción, tenemos un punto de referencia claro: la Segunda a los Corintios. Pablo ha pasado un tiempo en Macedonia y Acaya, donde ha acabado de preparar la colecta y ha escrito nuestra Segunda a los Corintios. A continuación, realizó el viaje, tantas veces anunciado (2 Cor 1,15s.23; 2,1.3; 9,4; 12,14.20s; 13,1s), a Corinto. Es lógico que no los viera de paso, sino que pasara el invierno en aquella capital (cf. 1 Cor 16,6s). La conclusión, normalmente aceptada por los estudiosos, es que, en un invierno tranquilo, en la ciudad de Corinto, con la esperanza de futuras evangelizaciones «hasta el extremo de la tierra» (Rom 15,24.28: a «España», en griego: *Spania*) y con cierto temor de un posible final trágico en Jerusalén (el verbo *ryomai*, en el v. 31, nos recuerda 2 Cor 1,10), Pablo dedicó su testamento espiritual a la comunidad de Roma.

El libro de los Hechos nos ayuda a dar cierto color a esos momentos:

> Después de atravesar aquellas regiones y haberlos exhortado con largos discursos, fue a Grecia, donde pasó tres meses... Le acompañaban Sópatros, hijo de Pirro, de Berea, los tesalonicenses Aristarco y Segundo, Gayo, de Derbe, y también Timoteo, los «asiáticos» (=efesios) Tíquico y Trófimo (Hch 20,2-4).

Ya se había despedido de todo el mundo. Otros dos indicios nos confirman que desde allí escribió la carta: la recomendación de Febe, diaconisa de Cencreas (Rom 16,1), puerto de Corinto, y los saludos de Gayo, «que me hospeda a mí y a toda la iglesia» (v. 23): ese Gayo puede ser uno de los poquísimos que Pablo bautizó personalmente en Corinto (1 Cor 1,14).

La fecha que consideramos válida es el invierno del 57 al 58.

3. *Estilo y vocabulario*

El estilo de Romanos se destacará, a medida que vayamos estudiando la carta con detalle, por una mayor altura, composición e incluso cálculo de los contrastes, superior al resto del epistolario. En realidad, es la menos «carta» de todas: casi es un *tractatus*, desde que termina el *exordio* (1,15) hasta que se llega a la larguísima *conclusión epistolar* (15,14-16,27). Diríamos que en la Carta a los Romanos el apóstol se consagra como escritor profesional.

Eso tiene reflejos clarísimos en el lenguaje empleado. El vocabulario de Romanos se compone de 1.068 palabras, 133 de las cuales (un 12,55 % del total) son hápax (salen una sola vez) del NT, mientras que

211 (un 19,76 %) son «hápax paulinos»: no vuelven a salir en las siete cartas indudables. Con este vocabulario, el autor compone una obra de 7.094 palabras, lo cual da una proporción media de vocabulario de 6,64, inferior a Primera Corintios (7,04) a pesar de la mayor longitud, pero evidentemente superior al resto de cartas paulinas (2 Cor 5,62; Gál 4,22; 1 Tes 2,56; Flp 3,62; Flm 2,33). La menor variedad es debida a la insistencia en unos mismos temas y es compensada por el mayor aflujo de términos nuevos en el ámbito paulino (344, frente a los 312 de Primera Corintios y a los 221 de la Segunda).

Los hápax nos sitúan dentro de las mismas coordenadas lexicales que las demás cartas indudables: 90 de ellos figuran en los Setenta o en otras traducciones griegas del AT; entre los demás, 26 son conocidos por otros textos profanos y 7 serían nuevos como tales, pero son compuestos o derivados de otras palabras que figuran en el NT. Curiosamente, varios compuestos de *syn* («con»), desconocidos de los Setenta y reconocidos como típicamente paulinos, no dejan de figurar en griego profano: *synmartyrein* («dar testimonio junto con»), *synparakaleisthai* («exhortarse –o consolarse– mutuamente»), *synagônizesthai* («luchar junto con»), *syndoxazein* («glorificar conjuntamente»), *synêdomai* («complacerse»), *synôdinein* («sufrir dolores con»), *synstenazein* («sufrir angustia con»). Entre los totalmente nuevos figuran cuatro compuestos interesantes, de cuño probablemente paulino: *ametanoêtos* («impenitente»), *dikaiokrisia* («juicio justo»), *proaitiasthai* («argumentar antes»), *yperentygkhanein* («interceder en favor»).

Entre las palabras que no vuelven a aparecer en las siete cartas indiscutibles, tienen algún peso o significación algunas de las que aparecen en las otras cinco que llevan el nombre de Pablo (es decir, Efesios, Colosenses y las Pastorales): *anakainôsis* («renovación»), *anakefalaiousthai* («recapitular»), *anexikhniastos* («inalcanzable»), *aoratos* («invisible»), *apeitheia, apeithês* («rebeldía», «rebelde»), *apistein, apistia* («ser incrédulo», «incredulidad»), *asebeia, asebês* («impiedad», «impío»), *baptisma* («bautismo»), *didaskalia* («enseñanza»), *eklektos* («elegido»), *epaiskhynesthai* («ser avergonzado»), *karpoforein* («dar fruto»), *omologein* («confesar»), *proetoimazein* («preparar antes»), *prothesis* («propósito»), *prosagôgê* («acceso»), *proskarterein* («perseverar en»), *prosfora* («ofrenda»), *prosôpolêmpsia* («acepción de personas»), *prôtotokos* («primogénito»), *pôrôsis* («embotamiento»), *sygklêronomos* («co-heredero»), *synthaptein* («co-sepultar»), *yperêfanos* («soberbio»). Todas ellas tienen algún tipo de connotación religiosa; muchas, además, son suficientemente raras como para significar un contacto directo.

4. Divisiones de la carta

A pesar de contar también con dieciséis capítulos, no ocurre con Romanos lo que sucedía con Primera y Segunda Corin-

tios: aparte de sus últimos capítulos (cf. *infra*, C 1), ningún autor ha intentado dividirla en cartas distintas[10]. Nuestro estudio, de todos modos, no dejará de hablar de «distintos discursos», en el sentido encontrado hasta el presente, pero, más que en las dos Cartas a los Corintios, va a decir que los distintos temas están suficientemente relacionados y articulados entre sí como para considerar toda la carta como una unidad.

Más que en ninguna otra carta, los elementos epistolares (propios de una carta) están concentrados al principio y al final del escrito.

El *encabezamiento* lleva la expresión amplificada del simple: «A a B saluda» hasta el final del v. 7 («Pablo»: vv. 1-6; «a los romanos»: v. 7a; «saluda»: v. 7b).

El *exordio* (1,8-15) tiene forma de bendición por los progresos de la comunidad (vv. 8s). A continuación, insiste, como es propio de una carta, en el deseo de verles (vv. 10-13abc) y lo fundamenta en el *encabezamiento*: tal como ha hecho en las demás naciones (v. 13e; cf. vv. 5.6a), debe evangelizar (v. 15b; cf. v. 1b) también en Roma (v. 15a; cf. v. 7).

El elemento epistolar vuelve en 15,14, donde no tarda en explicitar por qué les ha escrito (v. 15a). En ese epílogo, aparte del gran capítulo de saludos (1 Cor 16), vuelven los temas del exordio: el elogio de los fieles romanos (v. 14; cf. 1,8s), la misión del apóstol (vv. 15b-21; cf. 1,13d-15) y el proyecto de visitarles (vv. 22-33; cf. 1,10-13abc).

En el cuerpo de la carta se imponen ulteriores subdivisiones, algunas más transparentes que otras. Por razones literarias y temáticas, suelen descubrirse grandes cesuras en el paso de 8,39 a 9,1 y en el de 11,36 de 12,1. Desde 1,16 hasta 8,39 nos quedan casi ocho capítulos y sería conveniente poder dividirlos, por lo menos, en dos partes. Los autores dudan entre colocar la gran cesura al final del c. 4 o colocarla entre 5,11 y 5,12. Nos inclinamos por la primera, por una cierta consideración global de los cc. 5-8, especialmente visible cuando se comparan los conceptos que aparecen en 5,1-11 con el conjunto del c. 8. A la luz de la lectura paulina del texto de Habacuc («El justo-por-la-fe vivirá», en

[10] Cf. L. A. Jervis, *The Purpose of Romans. A Comparative Letter Structure Investigation* (Sheffield 1991); J. Dupont, *Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains*, RB 62 (1965) 365-397.

vez de: «El justo vivirá por la fe»), damos los siguientes epígrafes a los bloques resultantes: I: la justificación por la fe; II: la vida del cristiano. Con lo cual llegamos al siguiente esquema general:

1. Introducción epistolar (1,1-17)
   a) Encabezamiento (1,1-7)
   b) Exordio (1,8-15)
   c) Proposición general (1,16s)
2. Primer discurso doctrinal: La justificación (1,18-4,25)
3. Segundo discurso doctrinal: La vida cristiana (5,1-8,39)
4. Tercer discurso doctrinal: los judíos y el evangelio (9,1-11,36)
5. Discurso exhortatorio (12,1-15,13)
6. Epílogo epistolar (15,14-16,27)

La exhortación de 12,1-15,13 resulta ser aplicación concreta de los cc. 5-8 (la vida del cristiano). El análisis ulterior nos confirmará que los cc. 9-11 (la negativa de los judíos) viene a ser un caso específico de la teología expuesta en 1,18-4,25 (la justificación por la fe), con lo cual la carta adquiere una trabazón notable respecto de lo que hasta el presente hemos conocido.

De todos modos, el estilo casi siempre tan concentrado del apóstol nos hace prever que, a la hora de subdividir, resultará viable hablar de «discursos» distintos, que iremos desgranando al filo de la estructura esbozada.

B. LECTURA DE LA CARTA

1. Introducción epistolar (1,1-17)

a) Encabezamiento (1,1-7)

Amplificación, como decíamos, del simple «A a B saluda»: Pablo (vv. 1-6) a los romanos (v. 7a) saluda (v. 7b). En cuanto a los contenidos, se destaca, en forma de paréntesis, una (probablemente antiquísima) confesión de fe sobre Cristo: mesiánica, por cuanto que le

recuerda como hijo de David (v. 3b)[11] y por cuanto que ve en su resurrección su entronización («en poder») como hijo de Dios (v. 4abc), de acuerdo con las Escrituras (v. 2)[12]. Pablo hará de ese poder de Dios, manifestado en el evangelio (v. 16), el gran tema de la carta. También entra en el nervio del escrito la idea del apostolado como un conducir a los gentiles a aquella obediencia a Dios que llamamos fe (v. 5b). Por lo demás, el *encabezamiento* camina por camino trillado[13].

b) Exordio (1,8-15)

Con cierto aire de *captatio benevolentiae*, da gracias a Dios por los progresos de la comunidad (vv. 8s)[14] y expresa el deseo de verles (vv. 10-15)[15]. Casi se corrige (v. 12) después de haber dicho que iría a Roma para comunicarles un don (v. 11)[16]: es que Roma (vv. 13d.15; cf. vv. 1b.7) entraba en su definición general de apostolado («las naciones»: v. 13; cf. vv. 5,6a), pero no era como los lugares donde había predicado a Cristo por primera vez[17]. Quién sabe si algunos le tenían por un apóstol de bárbaros ignorantes; quizás por eso insiste en que también se debe a los griegos y sabios.

c) Proposición general (1,16s)

La idea de «poder de Dios» para salvación (v. 16ab) enlaza con el tema del Mesías entronizado al que se ha aludido en 1,4. La misma virtualidad salvadora se atribuye al sintagma «justicia de Dios» (v. 17a): siguiendo varios precedentes veterotestamentarios, Dios es *justamente* lo que es cuando nos salva (cf. 3,21-26). La frase «el justo-por-la-fe» (v. 17bc), con la que se sintetiza el primer bloque doctrinal de la carta, da una inflexión específicamente paulina al texto de Hab 2,6.

2. Primer discurso doctrinal: La justificación (1,18-4,25)

Si 1,17 nos había dicho que en el evangelio, como fuerza salvadora, se revela (*apokalyptetai*) la justicia salvadora de Dios, 1,18 aprovecha el mismo verbo para decir que también se revela su ira castigadora. En cambio, en 3,21 se introduce una auténtica explicitación de lo dicho en 1,16s (véase «fe», «creer», «justicia» en ambos contextos) bajo el epígrafe: «se manifiesta la justicia de Dios». La sección 1,18-3,20 tiene, por

[11] Cf. Mt 1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30s; 21,9.
[12] Cf. esp. Sal 110,4; Dn 7,14.
[13] Cf. 1 Tes 1,1; 1 Cor 1,1-3; 2 Cor 1,1s; Flp 1,1s; Flm 1-3.
[14] Cf. 1 Cor 1,4; Flp 1,3; 1 Tes 1,2.
[15] Cf. 1 Tes 2,17; 3,10; Flp 1,27; 2,26.
[16] Cf. 16,25; 1 Tes 2,17; 3,3.
[17] Cf. 1 Cor 4,15; 2 Cor 10,14.

tanto, carácter de preámbulo respecto de lo que sigue. Empieza como *narración* (aunque no pura narración) sobre pecados de los gentiles. En 2,1-5 pasa a la recriminación directa de los judíos, que continúa en los vv. 17-24. Las dos incriminaciones se entremezclan con momentos reflexivos que tienden a equiparar a judíos y gentiles ante el juicio de Dios (vv. 6-16 y 25-29), hasta el extremo de atribuir a estos últimos importantes posibilidades de salvación (vv. 14-16 y 26s.29).

Sigue una serie de interrogantes sin apenas respuesta (3,1-8), movidos por la resistencia del «tú judío» (2,17; cf. 3,7: «*mi* mentira... *yo* soy juzgado») a aceptar su propio pecado. Como de paso, queda dicho que ese pecado propicia (cf. 3,5.7) una manifestación de la justicia salvadora de Dios.

3,9 resume la parte dirigida a los judíos, diciendo que ha argumentado (*proêtiasametha*) el pecado de los judíos como el de los gentiles. Lo confirma (vv. 10-18) con una serie de textos de la Escritura, de los que deduce que el hombre no puede justificarse por las obras de la Ley (vv. 19s).

En cuanto a la parte positiva (3,21-4,25), consideraciones formales nos llevan a decir que 3,21-26 constituyen una auténtica *proposición*, que asume y amplía lo dicho en 1,16s (donde, por cierto, faltaba la parte negativa). También resulta claro que todo el c. 4 representa un desarrollo compacto, en torno a la figura de Abrahán. Entre ambos bloques (3,27-31) se coloca una serie de preguntas (vv. 27abc.29a.31a), con apenas respuesta, al que damos el nombre de objeciones.

Ello nos daría el siguiente esquema:

a) Primer prenotando: El pecado de los gentiles (1,18-32)

b) Segundo prenotando: El pecado de los judíos (2,1-3,20)

- Primera acusación: Abusas del don de Dios (2,1-5)
- Primera digresión: El juicio de Dios (2,6-16)
- Segunda acusación: Predicas lo que no practicas (2,17-24)
- Segunda digresión: La verdadera circuncisión (2,25-29)
- Objeciones (3,1-8)
- Prueba por la Escritura (3,9-20).

c) Proposición: La justificación por la fe (3,21-4,25)

d) Objeciones (3,27-31)

e) Prueba por la Escritura (4,1-25)

a) Primer prenotando: El pecado de los gentiles (1,18-32)

Para Gál 1,15, el pecado de los gentiles se presupone, casi forma parte de la definición del gentil: «Nosotros somos judíos y no gentiles-

pecadores». Nuestra carta le dedica quince versículos, pero no para repetir lo que todo el mundo ya sabe, sino para describir una manifestación apocalíptica (*apokalyptetai*) de la ira de Dios (v. 18a), preparatoria (por tanto, relativamente reciente) de la manifestación de su justicia salvadora (v. 17; 3,21).

La manifestación de la ira es expresada en tres frases paralelas que incluyen la fórmula: «Dios les entregó...» (vv. 24a.26a.28b). Entiende que se trata de pecados a los que se ha llegado en castigo (éste es el sentido del término «ira») por otros pecados.

Los afectados por aquella manifestación son algunos que se proclamaron sabios (v. 22), probablemente los filósofos griegos (cf. v. 14; 1 Cor 1,19-22).

El pecado que la causa es calificado de «inexcusable» (v. 20e), como acto de violencia contra la verdad (*katekhô:* v. 18c), como resistencia a un Dios que se les había manifestado (v. 19b). Consiste en no haber dado gloria ni acción de gracias a un Dios *conocido* (v. 21a). En el fondo, entendemos, es el pecado de no haber comunicado a la sociedad el conocimiento que tenían de Dios. Ese conocimiento se entresaca de las cosas visibles (v. 20ab), pero el texto no insistirá en decir que se trata de un conocimiento natural: dice más bien que Dios se lo ha revelado (v. 19). En el castigo se subraya innegablemente el protagonismo divino («Dios les entregó...»: vv. 24a.26a.28b), pero resulta que Dios les entrega a ciertos malos deseos (v. 24ab) contra su propia naturaleza (vv. 26b.27ab; cf. 1 Cor 11,14), aunque aquellos deseos ya anidaban en el corazón del hombre: se diría que Dios les «dejó de su mano» en ese punto. Entendemos que el apóstol insiste en la coincidencia entre ese tipo de vicios y la sociedad más refinada que, a través de sus filósofos, tenía más conocimiento de Dios.

b) Segundo prenotando: El pecado de los judíos (2,1-3,20)

– Primera acusación: Abusas del don de Dios (2,1-5)

El problema del judío, según este capítulo, no es que niegue la verdad de Dios, sino que cree tanto en la misericordia que Dios tendrá *para con él* (v. 4) como para dejar sin efecto la verdad de su culpa. Si además «juzga» (es decir, «condena») a los que caen en los mismos pecados que él comete (v. 1), podrá escapar todavía menos al juicio de Dios (vv. 3.5).

– Primera digresión: El juicio de Dios (2,6-16)

Esta digresión y la siguiente (vv. 25-29) representan un paso al ataque: no sólo los judíos se pueden condenar, sino que los paganos se pueden salvar. Parece que en la «paciencia» con que se «busca» algo

que muchos paganos habían buscado («gloria y honor e inmortalidad»: v. 7) va implícita una sumisión a la justicia de Dios (cf. 10,3). A ese gentil las obras le serán necesarias, como lo son para el cristiano (v. 6)[18]: unas obras que tienen que ver con algún cumplimiento de la Ley, pero no necesariamente la de Moisés, pues los que sin ley pecaron, sin ley se condenarán (v. 12s). La clave de ello es la «ley-escrita-en-el-corazón», (v. 15a; cf. 2 Cor 3,3), a la que los gentiles llegan «por instinto natural» (v. 14s), en sentido de «sin adoctrinamiento», por el testimonio de su conciencia (v. 15b).

– *Segunda acusación: Predicas lo que no practicas (2,17-24)*

Vuelve la segunda persona del singular. El fragmento deja bien claro que no se habla de *todo* judío, sino de aquel que «juzga» (4 veces, en vv. 1.3), precisamente porque se siente «maestro» (vv. 18-21). La lógica del fragmento exige la interdependencia de los conceptos de «Dios» y de «Ley», según se presupone en la fórmula «la Ley de Dios» (7,22.25; 8,7) y en la aproximación de los conceptos «gloriarse» en Dios y en la Ley (vv. 17.23a), que el apóstol no rechaza. Después de una extensa –y generosa– descripción de su oficio (vv. 17-20), Pablo expresa en cuatro frases (se duda si admirativas o interrogativas) el contraste entre lo que dicen y lo que hacen (vv. 21s), para terminar exponiendo las consecuencias a que eso lleva (vv. 23s): «No cumpliendo lo que predicas (la Ley), comprometes a quien representas (a Dios)».

– *Segunda digresión: La verdadera circuncisión (2,25-29)*

Continuando el tema de la primera (vv. 6-16), equipara la situación salvífica de judíos y paganos, pero, enlazando con las dos acusaciones, sigue dirigiéndose a los judíos en segunda persona del singular. Lo que cuenta no es ser públicamente judío y materialmente circunciso (v. 28; cf. vv. 17.23a); a los judíos la circuncisión les vale, si cumplen la Ley (v. 25), pero a los paganos no circuncidados se les atribuye lo que es propio de la Nueva Alianza: la circuncisión del corazón (v. 29ab)[19] y el don del Espíritu, enfrentado con la letra (v. 29c)[20].

– *Objeciones (3,1-8)*

Ese «tú judío» (2,17), tan repetidamente atacado a lo largo del c. 2, tendrá ocasión de defenderse en este capítulo (esp. vv. 1.5.7.9.27.31). Hay preguntas que podrían formular los cristianos (v. 1: «el judío»; v. 3: «la infidelidad *de ellos*»), preguntas que formula el judío (v. 5: «*nuestra*

[18] Cf. Gál 5,21b; 6,4.7-9.
[19] Cf. Dt 30,6; Flp 3,3; Col 2,11.
[20] Cf. v. 27; 7,6; 2 Cor 3,6s.

injusticia»; v. 7: «*mi* mentira... *yo* soy juzgado») y respuestas de Pablo en forma de pregunta (v. 6). Además, no todo es ficción literaria: el v. 8 afirma que algunos (entendemos: judíos) han acusado *realmente* a Pablo de decir: «Hagamos el mal, para que venga el bien». A los cristianos les previene contra el desprecio de los judíos por el hecho de que algunos (¡no todos!: cf. 11,1-5.25) fueron infieles: su infidelidad no desvirtúa la fidelidad de Dios (v. 3; 9,6). Antes ha subrayado, como resumiendo 9,4s, que a ellos les fue confiada la Palabra de Dios (v. 2; cf. 9,4s).

Luego tiene que defenderse contra la objeción, expresada brutalmente en v. 8, de que la injusticia de los judíos ha propiciado la justicia salvadora de Dios para con los gentiles (vv. 5.7; cf. 9,14.19). Aquí propiamente no responde: simplemente afirma que no se puede atribuir injusticia a aquel que juzgará al mundo (vv. 6.8; 2,2.11; 9,20s).

– *Prueba por la Escritura (3,9-20)*

Los capítulos anteriores han constituido una *argumentación* (éste es el sentido de *proêtiasametha:* v. 9) respecto del pecado universal de gentiles y judíos, pero por medio de dos ejemplos de carne y hueso (los filósofos griegos y los rabinos), que dan la medida del pecado en el mundo. Sigue, en favor de la misma tesis, un rosario de textos bíblicos (vv. 10-18) en los que viene a decirse que «no hay» (vv. 10b.11ab.12bc.18) «ni uno» (vv. 10b.12c) que se preocupe de Dios (v. 11b) y se porte bien (v. 12b).

Más grave es el comentario (v. 19): que la Ley dice eso para los que están bajo ella, para que todo el mundo se calle y quede como reo ante Dios.

Según parece, Pablo no está diciendo eso respecto de lo que el hombre en realidad *hace*, sino de lo que da de sí por sí mismo, con sus solas fuerzas, sin la ayuda de la gracia de Dios. Dice que «por las obras de la Ley nadie se justificará ante Dios» (v. 20)[21], pensando en lo que la Ley puede dar por sí misma, que no es más que conocimiento del pecado (v. 20c; cf. 7,7-9).

c) Proposición: La justificación por la fe (3,21-26)

La idea de la justificación por la fe[22] domina claramente toda la sección hasta el final del c. 4. Los seis versículos forman prácticamente una sola frase hasta llegar al final de v. 26, el cual forma una especie de inclu-

[21] Cf. v. 28; 4,2; 9,11; 11,6; cf. Gál 2,16; 3,11.
[22] Cf. *dikaioô* en vv. 24.26.28.30; 4,2.5; *dikaiôsynê*, 3,21s.25s; 4,3.5s.9.11.13.22.

sión con el principio (de «se manifiesta la justicia de Dios» –v. 21– se llega a «de modo que él sea justo y justificador» –v. 26–). Una posible clave para la interpretación del texto es que asume una confesión de fe judeocristiana: Dios lo colocó (a Cristo) como propiciatorio, para manifestación de su justicia con el perdón de los pecados pasados de Israel (v. 25). En ella tendrían importancia la alusión al *Yom Kippur*, en que el propiciatorio (tabla de oro que cubría el arca: Ex 25,17-22) era ungido con sangre (Lv 16,14-19). Pablo la enriquecería con la idea de un pecado universal (v. 23) y de una oferta universal de salvación por medio de la fe (vv. 22.26).

d) Objeciones (3,27-31)

Los vv. 26-31 no son más que una batería de preguntas apenas respondidas, en la línea de 3,1-8. En cierto sentido, «rematan» (v. 27: «¿Dónde queda...?») los argumentos de la controversia con los judíos: la gloria (*kaukhêsis*) de 3,27 correspondería al «te glorías» (*kaukhasai*) de 2,17.23; la pregunta de si Dios lo es sólo de los judíos (3,29) corresponde al hecho de que se gloría en Dios (2,17); la de si desvirtuamos la Ley (3,31), a que se gloría en ella (2,17). Entendemos que esa gloria de los judíos ha sido excluida (v. 27), en el sentido de que ya «no hay diferencia» (v. 22d). Si, como se ha dicho, el hombre se justifica por la fe prescindiendo de las obras de la Ley (v. 28), se quedan los judíos sin su clásico motivo para gloriarse. Pero no por eso aceptará Pablo la acusación de que «desvirtúa» la Ley (v. 31), pues propicia su cumplimiento más profundo, como afirmará 8,4 y 13,9s.

e) Prueba por la Escritura (4,1-25)

Todo el c. 4 gira en torno a la historia de Abrahán, *nuestro padre según la carne* (4,1), como dirían los interlocutores judíos. Sólo al final (vv. 23s) se dirá explícitamente que eso no se escribió por él solo; de todos modos, en el centro del capítulo ya se ha dicho que es padre de los creyentes, gentiles y judíos (vv. 11b y 12). Aunque las marcas divisorias no son muy fuertes, podemos observar que la interrogación de v. 9 vuelve a introducir el tema de la circuncisión; que, a partir de v. 13, se vuelve a sacar el tema de la Ley, pasando rápidamente al de la promesa, hasta el final de v. 22. En el v. 23 empieza un resumen de todo el tema, aplicándolo a la situación presente.

– Abrahán y la fe (vv. 1-8)

Abrahán fue un hombre alabado por Dios (cf. 2,29); por lo menos consta (Gn 18,7) que «encontró gracia» ante sus ojos. Con la tradición en la mano, no se puede decir que Abrahán fuera un «impío», como los gentiles de 1,18-31. Hay, pues, motivos, a la luz de la invectiva de 3,9-20, para que el judío pregunte qué «encontró» su antepasado.

Pablo observa que si es «gracia», ya no es «por las obras» (vv. 2.4; cf. 11,6); dispone además de un texto en que se dice que fue por la fe (v. 3). Pero con eso no se llega a la «justificación» del impío, sin la cual no se podrían justificar *todos* los que creen[23]. Por eso, el v. 5 añade otro caso (de nuevo *tô de*), que se resuelve por el texto de un Salmo en que Dios justifica a un impío (vv. 6-8).

– Abrahán y la circuncisión (vv. 9-12)

El interlocutor, al que se han aplicado los textos «malos» del Antiguo Testamento (3,19), pregunta por qué los «buenos» se han de aplicar a los gentiles: «¿Es para la circuncisión o para la incircuncisión?» (4,9; cf. 2,25-29). La respuesta viene otra vez de la historia de Abrahán (vv. 10-12), citada de acuerdo con la tradición: el texto citado sobre la fe que «justifica» (Gn 15,6) es anterior a 17,10, sobre la circuncisión. Ésta queda como señal (v. 11a; cf. Gn 17,11) de la justicia de la fe, que logró como incircunciso (v. 11b). Así, es padre de todos aquellos que siguen las huellas –la fe– de Abrahán cuando era incircunciso (v. 12b)[24].

– Abrahán y la promesa (vv. 13-22)

El tema de la Ley había resonado repetidamente en los capítulos anteriores[25]. Sin preámbulo alguno, lo introduce aquí (v. 13), no para desarrollarlo (sólo le dedica el v. 15), sino para hacerlo desembocar en el de la promesa, a la que se accede por la fe (vv. 14.16). La promesa es precisamente la de ser heredero *del mundo* (v. 13): se inspira en los textos (Gn 12,7; 13,15; 15,7; 24,7) en que se le promete «*esta* tierra», más aquel en que se dice que será «padre de muchas naciones» (vv. 16e-17a.18b; cf. Gn 17,5). Sin ninguna pausa gramatical, el texto pasa a una espléndida descripción de la fe de Abrahán (vv. 17-21), que Dios contó en orden a la justicia (v. 22): consistió en esperar contra toda esperanza (v. 18a)[26], porque creyó en aquel Dios que da vida a los muertos (v. 17b)[27] y llama al no-ser como ser (v. 17c; cf. Heb 11,3).

– Abrahán y nosotros (vv. 23-25)

Sólo falta la aplicación a nuestro caso concreto (vv. 23s), propiciada por las fórmulas kerigmáticas en que se dice que *Dios* resucitó a Jesús de entre los muertos (v. 24bc)[28]. El tema culmina en una defini-

[23] Cf. 1,16; 3,22.
[24] Cf. 9,7; Gál 4,22-27; Mt 3,9; Lc 3,8; Jn 8,39.
[25] 2,12-15.17s.20.23.25-27; 3,19-21.27s.31.
[26] Cf. 5,2.4s; 8,19s.23-25; 15,13; Flp 1,20; 1 Tes 1,3.
[27] Cf. Heb 11,17-19, referido a Gn 22,1-10.
[28] Cf. v. 17b; 1,4; 6,4.9; 7,4; 8,11.34; 10,9; 1 Tes 1,10.

ción, que también suena a tradición anterior: Jesús murió por nuestros pecados (v. 25a)[29] y resucitó por nuestra justificación (v. 25b)[30].

3. *Segundo discurso doctrinal: La vida cristiana (5,1-8,39)*

Las diferencias entre los cuatro capítulos que siguen (cc. 5-8) y los anteriores se podrían acumular. Podría ser casual que, a partir de 5,1, ya no se hable de «obras» y apenas se hable de «fe». Pero a eso se une que en los cuatro primeros se habla repetidamente de «judíos» (1,16; 2,9s.17.28s; 3,1.9.24), de «gentiles» (1,5.13; 2,14.24; 3,29; 4,17s) y de «griegos» (1,14.16; 2,9s; 3,9), mientras que en los siguientes no se menciona para nada ni a unos ni a otros. La tendencia paulina a la antítesis se desarrolla ampliamente: pero ya no es una antítesis entre «esos» y «aquellos», sino entre «Adán» y «Cristo», el «pecado» y la «gracia», la «Ley», la «carne» y el «Espíritu».

No es problemática la división del c. 5 en dos mitades (¡hasta el extremo de que muchos integran 5,1-11 en la sección anterior!). Sobre el resto del c. 5, queda claro que todo él está dominado por la comparación entre Adán y Cristo. El c. 6 comenta, a partir de la resurrección, la victoria sobre el pecado y la muerte. Por su parte, los cc. 7 y 8 tienen una profunda unidad entre sí: las afirmaciones de 8,2s resuelven los problemas planteados en 7,14-25: los del hombre esclavizado por el pecado y la Ley. Además, si 7,5 anunciaba el resto del c. 7, el v. 6 («sirváis en novedad de Espíritu») anuncia el c. 8.

Recomponiendo todo lo dicho y colocándole (a la luz de lo que vamos a decir) los epígrafes correspondientes, tendríamos la siguiente estructura:

a) Una nueva relación con el Padre (5,1-11)

b) Cristo ante el pecado y la muerte (5,12-6,23)
   - Adán y Cristo (5,12-21)
   - Victoria sobre el pecado y la muerte (6,1-23)

c) Cristo ante el pecado y la Ley (7,1-8,39)
   - El hombre ante el pecado y la Ley (7,1-25)
   - El Espíritu, nueva Ley del cristiano (8,1-39)

a) Una nueva relación con el Padre (5,1-11)

Pablo, que en Gál 2s y Rom 3s se ha mostrado como apóstol de la justificación por la fe, vuelve aquí al antiguo esquema: fe, esperanza y

[29] Cf. 3,25; 5,6-11; 6,2s.5s.7s.10s; 8,3.34; 14,9.15; 1 Cor 15,3.
[30] Cf. 5,16.18.

caridad[31]: justificados por la fe (v. 1), tenemos una esperanza que no falla (vv. 2b.4s), porque el amor nos ha sido dado por el Espíritu (v. 5b).

Los versículos siguientes comentan el v. 5: confirman que el amor de Dios ya se ha mostrado (vv. 6-8; por tanto, se nos ha dado) y con más razón se mostrará (vv. 9-11; por tanto: la esperanza no falla).

Entre la fe y la esperanza se citan la paz, la entrada franca y la gracia (v. 1) como aspectos de una misma situación. Entre la esperanza y la caridad se citan las tribulaciones, la resistencia y la virtud probada (vv. 3s), explícitamente relacionadas entre sí, para que lo que tenemos (v. 1: *ekhomen*; v. 2a: *eskhêkamen*; v. 2b: *estêkamen*) no nos haga olvidar lo que nos falta. Pero, además se habla de «gloriarse» (*kaukhaomai*) en la esperanza (v. 2), en las tribulaciones (v. 3) y en Dios (v. 11). Con ello, aparte del paralelismo con otras expresiones paulinas[32], se reivindica para el cristiano aquello que el judío reivindicaba para sí (2,17.23): es decir, que por la ley de la fe se excluye una gloria (3,27) y se funda otra.

b) Cristo ante el pecado y la muerte (5,12-6,23)

Según 1 Cor 15,22, Adán trajo al mundo la muerte y Cristo trajo la resurrección. Los dos temas están incluidos, respectivamente, en las secciones que siguen (5,12-21 y 6,1-23). De todos modos, a esos dos temas (uno, tradicionalmente judío; el otro, cristiano), se les sobrepone, respectivamente, la idea de que Adán trajo también el pecado y Cristo hace posible (y exige) un nuevo estilo de vida, contrario al pecado.

– Adán y Cristo (5,12-21)

La contraposición entre el «un solo hombre» (vv. 12a.19a)[33], que es Adán (v. 14ab), y el «un solo hombre» (v. 15b)[34], que es Jesucristo (vv. 15b.17b.21c), es repetida cinco veces, en una contraposición gramaticalmente correcta: en vv. 15 (*ôs... pollô mallon*), 16 (*to men... to de...*), 17 (*ei gar... pollô mallon...*), 18, 19 y 21 (en los tres: *ôs... outôs kai...*). En los vv. 12-14, la misma comparación empieza bien («Así como por un solo hombre...»), pero termina de forma gramaticalmente forzada (v. 14c: «Adán, que es figura del que ha de venir»), porque se ha ampliado y comentado la primera parte de la comparación.

Ninguno de los dos «hombres» es protagonista último de lo que ha sucedido, sino sólo transmisor. Los protagonistas son, de una parte, el pecado (*amartia*, en vv. 5,12ab.20b.21a; *amartanô*, en vv. 5,12b.14b;

[31] Cf. 1 Tes 1,3; 5,8; 1 Cor 13,13.
[32] Cf. especialmente 1 Cor 1,31; 2 Cor 10,17; Gál 6,14.
[33] Cf. «uno solo» en vv. 15a.16ab.17ab.18.
[34] Cf. «uno solo», vv. 17d.18d.19b.

amartôlos, en v. 19; *paraptôma*, en vv. 15ab.16c.17a.18a.20a; *parakoê*, en v. 19), la condena (*katakrima*, en vv. 16b.18a) y la muerte (*thanatos*, en vv. 12bc.14a.17a; *apothnêskô*, en v. 15b); de la otra, la gracia (*kharis*, en vv. 15cd.17b.20b; *kharisma*, en vv. 15a.16c; *dôrea*, en vv. 15d.17c), la justicia (*dikaiosynê*, en vv. 17c.21b; *dikaiôma*, en vv. 16c.18b) y la vida (*zôê*, en vv. 17d.18b.21c).

La muerte, por su parte, no figura como protagonista activa, sino como indicio de que el pecado (sobre cuyo poder se hablará ampliamente a continuación) existía en el mundo (vv. 12d.13s). En resumen: un solo hombre trajo al mundo el pecado y la muerte (v. 12ab) y, en consecuencia, todos pecaron y todos murieron (v. 12cd).

A la posible objeción de que si no hay ley no se puede imputar el pecado (v. 13b; cf. 4,15), responde con una afirmación palmaria: murieron incluso los que no habían transgredido un precepto como Adán (v. 14ab). Se supone, pues, que pecaron realmente y merecían ser condenados (como decía 2,12a).

A partir de ahí, comenta la idea de que Adán fue figura de Cristo (v. 14c): por Adán, la caída (v. 15a.17a.20b), «los muchos» murieron (v. 15bc), el juicio para condenación (v. 16b), reinó la muerte (v. 17b.21b), «los muchos» llegaron a ser pecadores (v. 19ab), el pecado sobreabundó y reinó (vv. 20c.21a); por Cristo, «los muchos» recibieron abundancia de gracia y del don en gracia (vv. 15de.16ac.17c) para justificación (vv. 16c.18cd), el don de la justicia para reinar en la vida (vv. 17cd.21de), «los muchos» llegarán a ser justos (v. 19cd).

En el v. 19, una traducción defectuosa del verbo griego (*katestathêsan-katastathêsontai*) indujo la traducción «fueron constituidos»-«serán constituidos», como si se tratara de algo automático, sin pasar por la idea de unos pecados personales y de la fe como camino para la justificación. La traducción correcta es «llegaron-llegarán a ser», que implica ambas cosas y hace que el versículo gane en expresividad: la desobediencia de Adán produjo algo semejante: los pecados personales; la obediencia de Cristo produjo también algo semejante: la obediencia de la fe[35].

El v. 20 añade el tema que desarrollará en el c. 7 (que la Ley se entrometió para que abundara la caída; el v. 21 resume en una frase el sentido de todas las comparaciones apuntadas: que donde el pecado abundó, sobreabundó la gracia.

– *Victoria sobre el pecado y la muerte (6,1-23)*

Lo que corresponde a la muerte que nos trajo Adán es la vida eterna, en sentido fuerte, que nos trajo Cristo. Esa perspectiva del más

[35] Cf. 1,5; 6,16.18; 16,19.26.

allá no es explícita en cada versículo de la carta, pero sale, de un modo o de otro, en cada capítulo[36]. En nuestro capítulo, que sería su lugar propio, aparece tres (mejor dicho, cuatro) veces: participaremos de su resurrección (v. 5c), viviremos con él (v. 8b), tenéis como fin la vida eterna (vv. 22d.23c). A esta idea se añade otra más original: la fuerza de la resurrección que se transparenta en nuestra vida de cada día: una vida nueva (v. 4d), muertos para el pecado y vivos para Dios (v. 11b), como quien pasó de muerte a vida (v. 13d; literalmente: «como vivos entre los muertos»). El capítulo empieza con una objeción: si la gracia abunda donde abundó el pecado (5,20b), más vale esperarla cómodamente. Pablo la plantea (v. 1; cf. 3,5.7s) y responde al instante: eso vale para los que *están* en el pecado, no para los que «han muerto» a él (v. 2).

Su respuesta es razonada en vv. 1-11, refiriéndose al misterio de Cristo muerto y resucitado, que se hizo eficazmente presente en nosotros en nuestro bautismo: porque el bautismo nos une a la muerte de Cristo (v. 3) y a su sepultura (v. 4), nos «planta junto» a él, como el grano de trigo (v. 5; cf. 1 Cor 15,36.42-44), y crucifica con él a nuestro hombre viejo (v. 6). Además (=Es así que...) Cristo está libre de pecado (v. 7) y murió al pecado una vez por todas (v. 10). Por tanto: estamos muertos al pecado y vivos para Dios (v. 11).

Hemos entendido que, tanto en el v. 7 como en el v. 10, «aquel que murió» es directamente Cristo, pues de un muerto cualquiera no se puede decir que esté libre de pecado (v. 7: *dedikaiôtai*); por otro lado, el v. 10 comenta el versículo anterior, que habla directamente de Cristo.

De nuestra unión al misterio de Cristo se deducen consecuencias en imperativo: que no debemos dejar que el pecado reine en nosotros (v. 12) ni entregarle nuestros miembros (v. 13). Pero también en indicativo: eso no ocurrirá, porque no estamos bajo la Ley (que es debilidad)[37], sino bajo la gracia (que es poder)[38]. La siguiente objeción (v. 15) viene del indicativo (v. 14) y ayuda a precisar sus límites. Responde con una comparación: un hombre libre puede *entregarse* a otro como esclavo y lo es a partir de entonces (v. 16). Vosotros habíais sido esclavos del pecado (v. 17) y fuisteis liberados de él (v. 18), pero ahora tenéis que *entregaros* a la nueva situación (v. 19). La antigua era una falsa libertad (v. 20) que conducía a la vergüenza y a la muerte (v. 21); la nueva conduce a la santificación y a la vida eterna (v. 22).

El v. 23, finalmente, no resume sólo todo el capítulo, sino todo lo dicho desde 5,12 (cf. especialmente 5,21). Con ello deja puestas las bases para la exhortación, que no empezará hasta 12,1, animándonos a «entregar» (*parastênai*) nuestros cuerpos como un sacrificio, como

[36] Cf. hasta este momento 1,16; 2,7.16; 3,6; 4,17; 5,9s.17d.21d.
[37] Cf. 3,20b; 4,15; 5,20.
[38] Cf. los indicativos en 5,15cd.17b.20b.

aquí se nos animaba a «entregar» nuestros miembros al servicio de Dios (vv. 13.16.19).

c) Cristo ante el pecado y la Ley (7,1-8,39)

En las secciones anteriores, de 5,12 a 6,23, la confrontación constante entre dos situaciones (Adán y Cristo en c. 5; la justicia –cf. 6,13.16.18-20– y el pecado en c. 6) se ha llevado hasta cada versículo. A partir de ahora, la contraposición se realiza entre dos capítulos enfrentados (el 7 y el 8), que corresponden a las dos situaciones: a las 22 veces del término «ley» en c. 7, corresponden las 21 veces el término «Espíritu» en c. 8.

– El hombre ante el pecado y la Ley (7,1-25)

En varios textos anteriores (3,20b; 4,13-15; 5,20; 6,14s) se han hecho observaciones poco favorables a la Ley. Llega el momento de expresar con cierta amplitud qué tiene de malo la Ley, pues también se ha relacionado con Dios (2,13.23)[39] y se han contado cosas buenas de ella (2,13-15.18-20.25-27; 3,31)[40].

La gran clave para comprender la respuesta es, a nuestro modo de ver, que la Ley *por sí misma*, como «letra» (v. 6)[41], no puede ayudar al hombre contra la fuerza superior del pecado.

Subdividimos el capítulo en tres partes: – proposición: la letra y el Espíritu (vv. 1-6); – la Ley *no es* el pecado (vv. 7-12); – impotencia de la Ley (vv. 13-25).

– Proposición: la letra y el Espíritu (vv. 1-6). El primer bloque empieza con una comparación, partiendo de dos puntos de derecho civil (el que conocen los romanos: v. 1): que la ley obliga a las personas vivas (v. 1) y que la ley del matrimonio «ata» sólo a dos personas vivas (vv. 2s). Lo que no dice el derecho romano es que la misma persona que ha muerto pueda casarse con otro, pero lo dice san Pablo (v. 4). La explicación subsiguiente aclara el enigma: en nuestra vida anterior (llamada «en carne»), la Ley nos «ataba» a las pasiones del pecado para producir muerte (v. 5; cf. 6,20s), pero esa Ley no puede atar a uno que ha muerto con Cristo (v. 6a; cf. vv. 1.4); en su lugar ha entrado el Espíritu (v. 6b), el cual nos unirá a Cristo para dar frutos para Dios (v. 4b; cf. 6,22s).

Tiene especial fuerza la idea de que hemos muerto a la Ley «por medio del *cuerpo* de Cristo» (v. 4), es decir, uniéndonos a aquel cuerpo

[39] Cf. 7,22.25; 8,7.
[40] Cf. 7,12.14.16; 8,4.
[41] Cf. 2,27.29; 2 Cor 3,6s.

que murió, fue sepultado y resucitó (cf. 6,3-5). También, las calificaciones «*novedad* de Espíritu» y «*vejez* de letra»: encierran toda la comparación entre los dos Testamentos que leemos en 2 Cor 3.

– *La Ley no es el pecado* (vv. 7-12). Los dos apartados siguientes sirven para aclarar las tesis expuestas. Si hasta el v. 4 se hablaba de «vosotros», y los vv. 5s, sin cambiar de tema, hablaban de «nosotros», aquí se hablará repetidamente de «yo» (vv. 9s.14.17.24s) y en 8,2, según la *lectio difficilior*, de «tú». Todo eso, entendemos, sin romper la línea argumental.

La idea de que la Ley nos «ata» al pecado se reduce a la de que lo da a conocer (v. 7b)[42] y con ello le da vida (v. 8)[43]. Antes estaba como muerto, pero con la Ley el pecado revivió (vv. 9-10a). Y aquí empieza la exculpación de la Ley, al compararla con el decreto de Dios en el paraíso: el pecado aprovechó un mandato, dado para la vida, para engañarme (cf. Gn 3,13) y darme muerte (vv. 10b-11)[44]. Es decir, que, en sí misma, la Ley es santa y justa y buena (v. 12): sólo una malicia como la de la serpiente puede sacar males de ella.

– *Impotencia de la Ley* (vv. 13-25). La capacidad de causar muerte a través de algo bueno demuestra la especial malignidad del pecado (v. 13b; cf. vv. 8.11). Pero, además, el pecado encuentra un aliado espléndido en mi interior: la Ley es «espiritual» (v. 14a)[45], pero «yo» soy «carnal» (v. 14b)[46], dominado por el pecado (v. 14c)[47].

Aquí entra la idea de que el «yo» está de acuerdo con la Ley (v. 16b) y es capaz de querer cumplirla, pero no la cumple (vv. 15b.16a.18s), porque quien actúa no es él mismo, sino el pecado (vv. 17.20b).

A partir del v. 21, el problema es presentado bajo la forma de un enfrentamiento entre «leyes»: mi «hombre interior», es decir, «mi razón» (según v. 23b: «la ley de mi razón») está de la parte de la Ley de Dios (vv. 22.25b); pero en mis miembros reside otra «ley», la del pecado (vv. 23.25c). Todo eso se dice, por supuesto, bajo la idea de que alguien podrá resolver el problema (vv. 24.25a), con lo cual se da paso a las grandes afirmaciones del c. 8.

– *El Espíritu, nueva Ley del cristiano (8,1-39)*

La correlación entre los cc. 7 y 8 está asegurada por cuanto que, como hemos dicho, su primer apartado (vv. 1-11) resuelve los proble-

[42] Cf. 1,32; 3,20b; 4,15b; 5,13; Gál 3,19.

[43] Cf. v. 5b; 4,15a; 5,20; Gál 3,22s; 1 Cor 15,56.

[44] Cf. v. 5; 2 Cor 3,6s.

[45] Cf. *pneumatikos* en 1,11; 7,14; 15,27; Gál 6,1; 1 Cor 2,13.15; 3,1; 9,11; 10,3s; 12,1; 14,1.37; 15,44.46.

[46] Cf. vv. 5.18.25; 8,3-9; 13,14.

[47] Cf. 3,9; 5,12s.20s.

mas planteados en el capítulo anterior. Por otra parte, no deja de aludir a 5,12-20[48] y, aunque con terminología algo distinta, de colocarse en la línea de indicativo-imperativo, propia del c. 6. Sin olvidar, claro está, las especiales conexiones del capítulo con 5,1-11.

En principio, se trata de un discurso para no respirar, pero tampoco es imposible descubrir algunas divisiones en los vv. 12.18 y 26, para llegar casi inevitablemente a la peroración final de los vv. 31-39. Nos permitimos poner epígrafes a cada uno de los apartados: El Espíritu como «ley» (vv. 1-11); Hijos de Dios (vv. 12-17); Salvados en esperanza (vv. 18-25); Sostenidos por el Padre (vv. 26-30); Peroración final (vv. 31-39).

Pasamos a explicitarlos brevemente:

– *El Espíritu como «ley» (vv. 1-11).* «Ley» no significa sólo «norma escrita», sino también «dominio»[49], «poder»[50], «reinado» (5,14.17.21; 6,12). Dando al mismo Espíritu el nombre de «ley», pasan a ser cuatro las «leyes» enfrentadas. Las otras tres son: la Ley de Dios (7,22.25b), que pierde la partida (v. 3); «la ley de mi razón» (7,23b.25b), que también era derrotada, y la del pecado, que reside en mis miembros (vv. 23ac.25c) y ganaba la batalla hasta que llegó la «ley» del Espíritu y de la vida para destronarla (v. 2a)[51].

El mismo Dios estaba comprometido en aquella batalla, por cuanto que *su* Ley era incapaz de contrarrestar la debilidad de la carne (v. 3ab)[52]. Por eso Dios mandó a *su* Hijo, en carne semejante a la del pecado (v. 3cd)[53] y como sacrificio por el pecado (v. 3e)[54], para «condenar» al pecado que reside en nuestra carne (v. 3e)[55]. Esta «condenación» tiene que ser mucho más eficaz que la del v. 1, que nos tenía bien «aherrojados»[56]. A partir de ahora será posible cumplir el intento bueno de la Ley (v. 4a)[57].

Después de describir la batalla (vv. 1-4a), nuestro fragmento pasa a describir la nueva situación del hombre, con sus indicativos y sus imperativos. Esa victoria será una realidad si «caminamos» y «pensamos» según el Espíritu y no según la «carne» (vv. 4s)[58]. Es lógico que al Espíritu se atribuya un «pensamiento», que es vida y paz (v. 6b; cf. 5,1): nues-

[48] Cf. *katakrima*, «condenación», en 8,1 y 5,16.18.
[49] Cf. 6,9.14; 7,1.
[50] Cf. 1,4.16; 15,13.19; 1 Cor 15,56.
[51] Cf. vv. 6.10.38; 1,17; 6,10s.13; 2,7; 4,17; 5,10.17s.21; 6,4.22s; 7,10.
[52] Cf. vv. 7s; 7,23-25.
[53] Cf. v. 32; 2 Cor 5,21; Gál 3,13; 4,4s.
[54] Cf. 3,25; 5,9.
[55] Cf. 7,5.14b.18.25.
[56] Cf. 11,32; Gál 3,22.
[57] Cf. 2,13.18.20.25-27; 7,12.14a; cf. *dikaiôma tou theou* en 1,32.
[58] Cf. 13,14; Gál 5,16s.

tro texto atribuye también un «pensamiento» a la «carne»: enemistad personal con Dios, además de sus frutos de muerte y de su incapacidad de cumplir su Ley y de agradarle (vv. 6a.7s; cf. 7,14-25). Volviendo del revés temas citados, dice que ya no *están* en la carne[59], porque el Espíritu de Dios *habita* en ellos (vv. 9-10a)[60]. De ese Espíritu dice que es «de Dios» (vv. 9b.11a) y de Cristo (v. 9c): a través de él, Cristo estará en nosotros (v. 10a), nuestro cuerpo morirá al pecado (v. 10b)[61], nuestro espíritu será «vida por la justicia» (v. 10c)[62] y Dios nos resucitará (v. 11)[63].

– *Hijos de Dios (vv. 12-17).* Tras la primera pausa, vuelve a formular la *quaestio iuris*: «no le debemos nada» a la carne (v. 12), porque hemos muerto (6,2.8; 7,4) y porque no pesa ninguna condena sobre nosotros (8,1). Luego da una formulación extrema a la renuncia al mal: «matar» las obras del cuerpo[64] para «vivir» (v. 13; sólo en 7,11 se había hablado de «matar»). A continuación, enlazando con grandes temas de la Carta a los Gálatas, se despega de la simple superación del mal: dejándonos llevar por el Espíritu (v. 14a)[65] seremos hijos de Dios (v. 14b)[66] y no siervos (v. 15ab)[67]. Por ese Espíritu gritamos «Abbá-Padre» (v. 15c)[68], apoyados en su testimonio (v. 16); seremos herederos de Dios junto con Cristo (v. 17ab)[69], en la pasión y en la gloria (v. 17c)[70].

– *Salvados por la esperanza (vv. 18-25).* El tema de los «sufrimientos», después de otra pausa (v. 18), corresponde al de la tribulación en 5,3-5. Aquí no dice que nos gloriamos en ellas, pero sí las ve en su aspecto positivo y las relaciona con la expectativa de la gloria futura (v. 18)[71]. La comparación con los dolores de parto que sufre el universo entero (vv. 19-22) está en la línea de ver la «nueva creación» como fruto de un gran cataclismo[72]: el dolor no hace más que anunciar la llegada del gran momento. Lo importante para nosotros es no dudar de que tenemos las primicias del Espíritu (v. 23a)[73] y esperamos la filiación

[59] Cf. 7,4.
[60] Cf. *oikein* en 7,18.20.
[61] Cf. 6,10s.
[62] Cf. *dikaiosynê* en 6,13.16-18.20.
[63] Cf. 6,5.8.
[64] Cf. 6,6; 7,24.
[65] Cf. Gál 5,18.
[66] Cf. vv. 19.29; Gál 3,26; 4,6.
[67] Cf. Gál 4,1-5.
[68] Cf. Gál 4,6.
[69] Cf. Gál 3,18.29; 4,1.7.
[70] Cf. 6,4-6.8; Gál 2,19; 2 Cor 1,5; 4,10-12.
[71] Cf. 5,2; 6,4; 2 Cor 4,16-18.
[72] Cf. 1 Cor 15,25-27; 2 Cor 5,17.19; Gál 6,15.
[73] Cf. 2 Cor 1,22; 5,5.

total (v. 23d)[74]. Pues esa resistencia y esa esperanza que no ve (vv. 24s)[75] son componentes esenciales de la salvación.

– *Sostenidos por el Padre (vv. 26-30).* Según v. 23c, esperamos todavía la filiación. Es decir, que andamos a oscuras, no sólo por las tribulaciones externas, sino también en cuanto a nuestro ser inteligible. Eso hace más necesario que el Espíritu mantenga vivos nuestros vínculos con el Padre: el Espíritu ora dentro de nosotros con una profundidad («suspiros») y una competencia («inexpresables») de la que nunca seríamos capaces (vv. 26s).

Nuestra seguridad, sin embargo, va incluso más allá de lo que el Espíritu nos permita percibir: es la certeza de que Dios no abandonará su plan de conducirlo todo al bien (v. 28), haciéndonos imágenes de su Hijo (v. 29): ha dado ya muchos pasos (elección, llamada, justificación) y no dejará de dar los que faltan para conseguirlo (v. 30)[76].

– *Peroración final (vv. 31-39).* Elevando el tono retórico (vv. 31-39), resume los fundamentos de nuestra esperanza: el amor del Padre (vv. 31b-32)[77], la justificación (vv. 33b-34a)[78], la muerte de Cristo (v. 34b)[79]: los siete agentes históricos, capitaneados por la tribulación (v. 35s)[80], serán vencidos (v. 37); los diez agentes cósmicos, capitaneados por la muerte (vv. 38-39a)[81], no podrán separarnos del amor de Dios (v. 39bc; cf. 5,5).

4. *Tercer discurso doctrinal: Los judíos y el evangelio (9,1-11,36)*

Tanto el c. 6 como el c. 8 estaban llenos de exhortación: preparaban, por tanto, la parte exhortatoria de la carta, que encontramos a partir de 12,1. En este sentido, los cc. 9-11, que formulan un problema especulativo referido a personas que no forman parte de la comunidad, tiene carácter de *digresión*, por cuanto que tratan otro tema. De todos modos, como la *digresión* clásica, tiene mucho que ver con el tema y las intenciones del discurso.

[74] Cf. 1 Cor 15,44.
[75] Cf. *elpis* en v. 20 y en 5,2.4s; *ypomonê* en 2,7; 5,3s; 15,4s.
[76] Cf. 5,9-11.
[77] Cf. 5,8.
[78] Cf. v. 30b; 5,1.9.
[79] Cf. 5,6.8b.10.
[80] Cf. 5,3; 2 Cor 4,8-10; 6,8-10.
[81] Cf. vv. 18-22; 5,12-14.

Por otro lado, por su extensión y por la cantidad de temas que aborda, merece ser tratado como un discurso entero, no sin advertir las indudables conexiones con otras partes de la carta.

Para una división literaria del texto, hemos optado por el siguiente esquema:

a) Exordio (9,1-5)

b) Argumento preliminar (9,6-33)
   - La Palabra de Dios se cumple (9,6-13)
   - Dios no es injusto (9,14-18)
   - Dios actúa con providencia (9,19-29)
   - Es Israel quien ha fallado (9,30-33)

c) Proposición (10,1-4)

d) Argumentación (10,5-11,12)
   - El camino es la fe (10,6-13)
   - Abierto a todo el mundo (10,14-21)
   - Sólo un resto lo aceptó (11,1-10)
   - Pero los demás pueden volver (11,11s).

e) Aplicación (11,13-24)

f) Peroración (11,25-36)

Con ello podemos pasar a una descripción más detallada del hilo argumental:

a) Exordio (9,1-5)

Subraya la sinceridad de Pablo (v. 1) y su profunda tristeza (v. 2) por el «anatema» del pueblo judío (v. 3), a pesar de sus nueve prerrogativas salvíficas (vv. 4s): la filiación[82] y la gloria (v. 4ab)[83], los testamentos[84] y la legislación (v. 4cd)[85], el culto[86] y las promesas (v. 4de)[87], los padres (v. 5a)[88] y, de algún modo, Cristo (v. 5b)[89]. De las ocho primeras se dice que son «de ellos» (*ôn*); de Cristo se dice sólo que, según la carne, «*procede* de ellos» (*ex ôn*). Una lectura sintáctica obvia aplica-

[82] Cf. v. 8; 8,15.23; Gál 4,5.
[83] Cf. v. 23; 2,7.10; 3,23; 8,18.21.
[84] Cf. 11,27; Gál 3,15.17; 4,24; 2 Cor 3,6.14.
[85] Cf. 2,17-20.
[86] Cf. 12,1; cf. 1 Cor 10,18.
[87] Cf. vv. 8s; 4,13s.16.20; 15,8.
[88] Cf. v. 10; 4,1.11s.16-18; 15,8.
[89] Cf. 1,3; Gál 3,16; 4,4; 2 Tim 2,8; Heb 2,16.

ría a Cristo la frase «Dios bendito por los siglos», pero no faltan hipótesis para quien quiera evitar esta conclusión[90].

b) Argumento preliminar (9,6-33)

Pablo se coloca aquí en la perspectiva de las decisiones divinas, aunque, cuando éstas son negativas, tienen mucho que ver con fallos humanos (vv. 22.32). El expediente literario para hacer avanzar el argumento son las objeciones presentadas por un «tú» judío (vv. 14.19.30)[91], que difícilmente representa a los destinatarios *reales* de la carta.

– La Palabra de Dios se cumple (9,6-13)

La Palabra de Dios no decía que *todos* los hijos de Abrahán serían la descendencia prometida. Esto es evidente en el caso de Isaac, frente a Ismael (vv. 6b-9)[92], pero no se cumplió siquiera entre descendientes legítimos, como en el caso de Esaú y Jacob (vv. 10-13). En Jacob actuó una elección[93] decidida[94] por Dios, que lo llamaba (vv. 11c.12b)[95] no por algo que hubiera hecho, pues ni siquiera había nacido (vv. 11ab.12a)[96].

– Dios no es injusto (9,14-18)

A la primera objeción sobre una posible injusticia en Dios (9,14), responde que Dios puede promover a bienes indebidos, como en el caso de Moisés, con quien tuvo una misericordia especial (vv. 15s.18a.23)[97], pero también puede sacar provecho de los fallos humanos, como en el caso del Faraón, a quien Dios endureció (vv. 17.18b): a través de aquel endurecimiento, Dios pudo mostrar su poder y dar a conocer su nombre por toda la tierra, pero, por lo menos según la visión de Pablo (cf. v. 22), no sin antes haber tenido con él una gran paciencia.

– Dios actúa con providencia (9,19-29)

El «tú» judío presenta la misma objeción, pero con mucha más dureza («Entonces, ¿de qué se queja?»: v. 19). Pablo replica con la misma fuerza («Al Creador no se le responde así»: vv. 20s). A continuación repite

[90] Favorable, M. J. Harris, *Jesus as God* (Grand Rapids 1992) 143-172; en contra, Metzger, *Textual* 459-462.
[91] Cf. 2,17; véase el «yo» en 3,7 y el «nosotros» en 3,5.9.
[92] Cf. Gál 3,14.16-18.21s.29; 4,23.28.
[93] Cf. 8,33; 11,5.7.28.
[94] Cf. 8,28.
[95] Cf. vv. 24-26; 1,16s; 8,30; 11,29.
[96] Cf. v. 32; 3,20.27s; 4,2.6; 11,6.
[97] Cf. 11,31; 15,9.

la solución dada (los vv. 22s remedan los vv. 15-18) y aplica el caso a la situación presente, tanto respecto de los gentiles (vv. 24-26), como respecto de Israel (vv. 27-29). La comparación con un alfarero que fabrica distintas clases de vasos (vv. 21)[98] nos prepara a ver a Dios distribuyendo distintas funciones, pero no ensañándose con su barro ni creando piezas por el gusto de destruirlas. En nuestro caso, dice que en unos ha mostrado una ira largamente merecida, como en el Faraón (v. 22)[99], y en otros ha mostrado la riqueza de su gloria, como en Moisés (v. 23)[100].

En la aplicación, no dice que los gentiles son Moisés y los judíos o el Faraón, sino que entre los agraciados también ha incluido a gentiles (vv. 24)[101], los cuales, en cumplimiento de la Escritura, forman el pueblo[102] amado[103] de los hijos de Dios (vv. 25s)[104].

Pero eso no significa condenación para Israel (v. 27a: *yper* significa «en favor de»): la Palabra de Dios se cumplirá (vv. 27b-28; con el verbo *synteleô* se anuncia la nueva alianza en Jr 31,31; cf. Heb 8,8) y esa Palabra incluye la salvación de un resto (v. 29).

– Es Israel quien ha fallado (9,30-33)

Tras una pequeña pausa, más que objeción (9,30), resume diciendo por qué los gentiles llegaron donde Israel intentaba llegar: los gentiles, sin buscarla, encontraron la justicia de la fe (v. 30)[105]; Israel, en cambio, buscando la Ley no llegó ni a la Ley (v. 31)[106], pues quiso poner por fundamento las obras en vez de la fe (v. 32a)[107]. Por eso, Cristo se convirtió para ellos en piedra de tropiezo (vv. 32b.33ab; 1 Cor 3,10s; 10,4).

c) Proposición (10,1-4)

En cierto sentido, está dicho todo, pero pocos lo habrán entendido. Por eso empieza de nuevo, expresando su profunda implicación en el caso (v. 1), reconociendo los méritos de sus adversarios judíos (v. 2) y presentando, en forma de *proposición*, la tesis de fondo: su fallo consiste en querer construirse una justicia toda suya (v. 3b: *idian*)[108], desconociendo que la justicia de Dios se abre a todo aquel

[98] Cf. 1 Cor 12,24.
[99] Cf. v. 17; 1,18.24.26.28; 3,5s.
[100] Cf. v. 15; 2,4; 3,7; 10,12; 11,12.33.
[101] Cf. 4,9-12.
[102] Cf. 2 Cor 6,16.
[103] Cf. v. 13; 1,7; 5,5.8; 8,35.37.39.
[104] Cf. v. 8; 8,14.16s.19.29.
[105] Cf. 4,11.13; 5,17.21.
[106] Cf. 7,14-25; 10,5-7; Gál 3,10.19.22s.
[107] Cf. 4,3s.16.
[108] Cf. Flp 3,9: *emên*.

que cree (vv. 3ac.4b)[109] y que Cristo es el «punto de llegada» (*telos*) de la Ley (v. 4)[110].

d) Argumentación (10,5-11,12)

– El camino es la fe (10,6-13)

Sobre el testimonio de la Escritura se desarrollará ahora la *argumentación* (10,5-11,12), aunque también el *argumento preliminar* (9,6-33) partía de ella. Demostrará en primer lugar que la Ley también habla de la justicia de la fe (vv. 5-10), sin distinción entre judíos y gentiles (vv. 11-13). La diferencia está en que la Ley, como «mandato objetivo», no resuelve el problema del hombre (v. 5; cf. 7,7-25), pero, además, puede ser aprovechada para buscar una «justicia por las obras» (cf. v. 3; 9,32;). Ahora bien, Moisés, el «agraciado» (cf. 9,14), también habló de la justicia de la fe cuando nos invita a no querer subir al cielo y bajar al abismo en busca de la palabra, pues por nosotros (y sin nosotros) lo hizo Cristo (vv. 6-8; cf. 8,3.32).

Con ello, el apóstol ya ha llegado a la palabra de la fe (v. 8) en el Dios que resucitó a Cristo y lo constituyó Señor (vv. 9s)[111]. Tiene además otra prueba: los textos hablan indiscriminadamente de «todo aquel» que cree o invoca (vv. 11.13): de ello deduce que no hay distinción entre judíos y gentiles (v. 12)[112].

– Abierto a todo el mundo (10,14-21)

A la objeción de que la salvación no puede depender de algo que *nadie* conoce (10,14), responde que la Escritura ya hablaba de una espléndida evangelización (v. 15) y también de la incredulidad de muchos (vv. 16s), a pesar de la universalidad del anuncio (v. 18), sin olvidar, por supuesto, a Israel (vv. 19-21).

En el caso de Israel, sin embargo, se ha dado una circunstancia especial: que Dios ha querido dar celos a los celosos (v. 19b)[113], haciéndose encontrar, como *se atreve* a decir Isaías, por los que no le buscaban (v. 20; cf. 9,30), pero sin dejar de tender la mano a los rebeldes (v. 21).

[109] Cf. 1,16s; 3,5.21-26.
[110] Como en 9,31 había dicho que no habían llegado a la Ley; cf. 3,21b; Gál 3,22.24.
[111] Cf. 1,3s; 4,17.24s.
[112] Cf. 3,22.29s.
[113] Cf. v. 2; 9,25s; 11,11c.14.

– *Sólo un resto lo aceptó (11,1-10)*

La objeción es de fondo: ¿puede Dios rechazar a su pueblo? (v. 1). La idea de un resto (vv. 5s), anunciado por la Escritura (vv. 2b-4) y ejemplificado por el mismo Pablo (vv. 1b-2a), vale para decir que la elección se cumplió, mientras que los demás se endurecieron (vv. 7-10).

La prueba de que Dios no rechaza al pueblo que «conoció», en sentido de «eligió» (vv. 1b-2a)[114], viene, en primer lugar, del mismo Pablo: israelita[115], hijo de Abrahán[116], de la tribu de Benjamín (v. 1bc)[117]. Pero, para poder hablar de un «resto» colectivo, recurre al tiempo de Elías, en que Dios *se reservó* siete mil fieles (vv. 2b-4). Precisamente esta idea del «resto» (v. 5)[118] le servirá para subrayar la iniciativa divina: fue por gracia y no por las obras (v. 6)[119]. Tampoco le faltarán textos con que demostrar que, una vez cumplido su propósito, Dios «embota» a los que quiere humillar (vv. 7-10)[120].

– *Pero los demás pueden volver (11,11s)*

La respuesta importante consistiría en decir que no tropezaron para caer (v. 11a), pero esa respuesta, con textos de Escritura, se dará en los vv. 25-32. Antes tiene que preparar al auditorio con una aplicación a la comunidad romana. Por el momento, da los principios generales: Dios sabrá sacar bien de lo bueno, si lo ha sacado de lo malo (vv. 11b-12), visto que la «caída» de los judíos ha sido riqueza para el mundo y salvación para los gentiles (vv. 11b-12a)[121].

e) Aplicación (11,13-24)

A partir de este momento, ya no se dirige al «tú» judío (como, sobre todo, 2,17; 3,5.7.9; 4,1; 9,19), ni al «hijo de Adán» (como en los cc. 5-8), sino a «vosotros, los gentiles», convertidos repetidamente en «tú» en los versículos siguientes.

Como en 9,1-3; 10,1; 11,1, vuelve otra vez a lo personal: él mismo se ha entregado con entusiasmo a su misión de apóstol de los gentiles

[114] Cf. 8,28-30.
[115] Cf. 9,4.
[116] Cf. 4,16; 2 Cor 11,22.
[117] Cf. Flp 3,5.
[118] Cf. 9,27-29.
[119] Cf. 3,24; 4,4.16; 5,2.15.17.20s.
[120] Cf. 1,18.24.26.28; 9,22; 10,19.
[121] Cf. vv. 19s.25.31s; 3,5a.7a.8b; 5,20; 9,17.

(v. 13b)[122], pero con los ojos puestos en el pueblo judío (v. 14)[123], por los bienes que Dios saca de los males (v. 15)[124].

La tesis de fondo es que *todo el árbol* de Israel mantiene su santidad (vv. 15s). Por tanto, aunque algunas ramas fueran cortadas *y* ciertas ramas espurias (los gentiles) fueran injertadas (v. 17)[125], eso no significa que las espurias puedan despreciar a las auténticas (¡y menos a las no desgajadas!), porque las extrañas son ellas (v. 18).

Pablo no niega que muchos judíos fueron «desgajados» *para que* los gentiles pudieran ser injertados (v. 19; se deduce de vv. 11b-12a)[126], pero intenta buscar el motivo de aquella «operación»: fueron «desgajados» por su infidelidad, pero vosotros os mantenéis por la fe (v. 20ab)[127], es decir, por gracia[128], lo cual no da pie al orgullo[129], sino al temor (v. 20). En el fondo, les dice que están cayendo en aquel orgullo que perdió a los judíos y que les puede ser fatal, porque tienen menos derecho que ellos (v. 21).

Una última reflexión sobre el rigor y la generosidad de Dios (v. 22a): como si hubiera dicho que el rigor contra los judíos (v. 22b) fue debido a su falta de generosidad (lo dice en v. 31a), dice que la generosidad de Dios para con los gentiles exige que se *mantengan* en ella (para con los demás: v. 22c); asimismo, Dios será generoso con los judíos si abandonan la incredulidad (v. 23), pues tiene más razones para ello (v. 24).

f) Peroración (11,25-36)

En forma más exaltada, deduce de la misma objeción de v. 19 un «misterio» que le entusiasma: lo que se hizo *para que* entraran los gentiles cesará cuando estén dentro (v. 25b) y así todo Israel se salvará (v. 26a). Como dice la Escritura, saldrá *de Sión* un Salvador, redimirá la impiedad *de Jacob* y sellará un pacto *con ellos* cuando borre *sus* pecados (vv. 26b-27). Es decir, que, por más que le hicieran la guerra (v. 28a)[130], el apóstol no ha llegado a una lectura «desjudaizada» de la Escritura (v. 28b)[131], porque entiende que Dios no echa atrás sus dones (v. 29)[132]. No le falta más que reunir ese inmenso entramado de ideas en

[122] Cf. 1,1.5s.13-15; Gál 1,16; 2,7-9.
[123] Cf. 10,19; 1 Cor 9,19.
[124] Cf. v. 12; 5,10.
[125] Cf. 15,9s.16.
[126] Cf. 3,5a.7a.8b; 5,20; 9,17.
[127] Cf. 9,30; 10,3.
[128] Cf. 4,16.
[129] Cf. v. 6.
[130] Cf. 1 Tes 2,15b-16.
[131] Cf. 9,3-5; 10,1.
[132] Cf. 8,28-30.

una sola reflexión: con vosotros, rebeldes[133], se tuvo misericordia gracias a la rebeldía de ellos (v. 30); ahora ellos se han rebelado[134] por causa de la misericordia tenida con vosotros (v. 31a), pero, al final, se tendrá misericordia con ellos (v. 31b) y se cerrará el círculo que une misteriosamente rebeldía y misericordia (v. 32). Es decir, que Dios, salvando a los gentiles, ha trabajado en favor de Israel, para hacerle sentir con más profundidad su misericordia (vv. 25-32). Como un gran *finale*, añade una larga exclamación, de estilo litúrgico, sobre la sabiduría inescrutable de Dios (vv. 33-35), para terminar en una doxología total (v. 36).

5. *Discurso exhortatorio (12,1-15,13)*

La última parte dice cómo tiene que ser en la práctica la vida del cristiano. Tiene conexiones de fondo con los cc. 5-8, que frecuentemente apuntaban a la exhortación[135], pero también con los elementos exhortatorios de los cc. 9-11: la exhortación a la humildad y a la bondad frente a los demás (11,18.20.22). Sin grandes marcas divisorias, hay un cambio continuo de temática (con mucha frase corta: especialmente 12,7-21) a lo largo de los cc. 12s. En cambio, el tema empezado en 14,1, a propósito de si hay que comer carne o no hay que comerla, se extiende, por lo menos, hasta 15,7[136] y es fácil extenderlo hasta 15,12.

El carácter de conclusión, que fácilmente atribuiremos a 13,11-14, nos ayudará a dividir lo que precede y lo que sigue en dos pequeños discursos: uno de carácter general, con voluntad de llegar a muchos temas (12,1-13,14); otro centrado en el tema de la carne comestible (14,1-15,13).

a) Exhortación general (12,1-13,14)
- Exordio (12,1s)
- Argumentación: Un nuevo mundo de relaciones (12,3-13,7)
  - La Iglesia (12,3-8)
  - Difusores del bien (12,9-21)
  - La autoridad civil (13,1-7)
- Ampliación: La ley del amor (13,8-10)
- Peroración: Perspectiva escatológica (13,11-14)

b) Un problema en Roma (14,1-15,13)
- Acoger al débil (14,1-12)

[133] Cf. 1,29-31.
[134] Cf. 2,8; 10,21; 15,31.
[135] Cf. 6,12s.19; 8,12s.
[136] Cf. *proslambanein* en ambos textos.

- No escandalizarle (14,13-23)
- A imitación de Cristo (15,1-6)
- Por respeto al pueblo judío (15,7-13)

a) Exhortación general (12,1-13,14)

Nos permitimos hablar de una cierta recuperación de la Ley en el resto de la carta. También la Carta a los Gálatas, a partir de 5,13, exhortaba a cumplir «toda la Ley», en cuanto sintetizada en el precepto del amor al prójimo (v. 14), y luego a cumplir la «ley de Cristo» que, entre otras cosas, invita a llevar los unos las cargas de los otros (6,2). Nuestra carta no atacó a la Ley menos que Gálatas, pero a la hora de la verdad, también como Gálatas, invita a cumplir lo que la Ley tiene de irrenunciable.

– Exordio (12,1s)

Enlaza (lo subrayaremos) incluso en las palabras con el resto de la carta, pero no con sus temas más célebres («justificación», «fe», «ley», «obras»). En el fondo, invita a los cristianos a responder a la gracia de Dios siendo el verdadero Israel[137]. Así, encontramos precedentes en las ideas de «presentar vuestros cuerpos» (v. 1c)[138], «culto inmaterial» (v. 1d)[139], «voluntad de Dios» (v. 2c)[140], «buena» (v. 2d)[141], «agradable a Dios» (v. 2e)[142], «perfecta» (v. 2d)[143]. De todos modos, supera esa perspectiva con las ideas de «renovación» (detrás de la cual está la de «nueva creación» de 2 Cor 5,17 y Gál 6,15) y superación del «mundo presente» (v. 2ab)[144].

– Argumentación: Un nuevo mundo de relaciones (12,3-13,7)

Los cc. 6-8 ya se han referido a otros «frutos» del Espíritu (Gál 5,22s) o, si se quiere, a la superación de otras «obras de la carne» (vv. 19-21). Nuestros capítulos se concentran en todo lo que son relaciones con otras personas.

– La Iglesia (12,3-8). El primer bloque (vv. 3-8) está especialmente relacionado con el carisma apostólico de Pablo («la gracia que me ha

[137] Cf. 9,6.24-26.
[138] Cf. *paristanô* en 6,13.19.
[139] Cf. *latreuô* en 1,9; *latreia* en 9,4.
[140] Cf. *dokimazein* y *thelêma* en 2,18.
[141] Cf. 2,7.10; 7,12s.
[142] Cf. 8,8; 14,18.
[143] Cf. 1 Cor 2,6; 13,10; 14,20.
[144] Cf. 1 Cor 1,20; 2,6.8.

sido dada»: v. 3a)[145] y habla de las relaciones dentro de la Iglesia, con especial referencia a los que en ella ocupan un cargo: las distintas funciones asimilables a ese carisma (v. 6a: «la gracia que os ha sido dada»). Del principio general (v. 3) pasa a la imagen del cuerpo (vv. 4) y de ahí a las funciones concretas (vv. 6-8). Matizando expresiones paralelas, dice que somos un solo cuerpo «en Cristo» (vv. 4a.5a)[146] y, además, «unos miembros *de* otros» (v. 5b), cosa que no se dice del cuerpo físico. Las distintas funciones (v. 4b) se llaman «carismas» (v. 6a) y parece que ya tienen una personalidad configurada (según v. 3b, una «medida»; según v. 6b, una «analogía» o «proporción»). Por eso, a muchas de ellas se les pide que sean... «eso mismo»: ministerio[147], enseñanza, exhortación (vv. 7-8a), por más que no le faltan al apóstol calificativos adecuados para otras obras pastorales y de misericordia (v. 8)[148].

– *Difusores del bien (12,9-21).* El segundo bloque (vv. 9-21) tiene dos ejes: la caridad (v. 9a) y la lucha contra el mal (v. 9b), que se juntan en uno cuando se vence el mal con la abundancia del bien (v. 21).

Tiene una primera parte compuesta por diez sustantivos seguidos casi siempre de participio. En ella se exhorta a una vida adecuada en el seno de la comunidad (vv. 10-11a.13ab), pero también a actitudes que han sido fundamentales en la carta: la docilidad al Espíritu (v. 11b)[149] y el servicio al Señor (v. 11c)[150], la esperanza (v. 12a)[151], la resistencia en la tribulación (v. 12b)[152] y la constancia en la oración (v. 12c)[153].

La segunda parte está formada, en cuanto al sentido, por doce imperativos directos (no siempre en imperativo). En ellos se tienen en cuenta distintos destinatarios, dentro (vv. 15s) y fuera de la comunidad (vv. 14.17s). Se termina con unas reflexiones, especialmente orientadas a los de fuera (vv. 19-21): no os venguéis, sino, como dice la Escritura (v. 19), venced el mal con la abundancia del bien (vv. 20s).

– *La autoridad civil (13,1-7).* A la zaga de tradiciones existentes (como las que reflejan 1 Pe 2,17 y Mt 22,21 par), el apóstol habla de la

[145] Cf. 15,15; 1 Cor 3,10; Gál 2,9.
[146] Cf. 7,4; 1 Cor 12,12s.27.
[147] Cf. *diakonia* en 11,13.
[148] Cf. 1 Cor 12,28.
[149] Cf. 8,14s.26; 1 Tes 5,19.
[150] Cf. 7,6.
[151] Cf. 5,2.4s; 8,20.24.
[152] Cf. *thlipsis* en 5,3; 8,35; *ypomonê* en 2,7; 5,3s; 8,25.
[153] Cf. 8,26.

autoridad civil resaltando sólo lo bueno, quizás porque el resto (¡en la época de Nerón!) se presupone. La autoridad responde a un ordenamiento divino que busca el bien (vv. 1-4): por eso hay que obedecerle en conciencia (v. 5) y pagarle los impuestos (vv. 6s). El v. 7 habla –entendemos– de rendir el temor a Dios y el honor al César[154].

– *Ampliación: La ley del amor (13,8-10)*

El bloque siguiente, de tres versículos (vv. 8-10), habla del amor fraterno, como continuando 12,9a[155]. Los capítulos anteriores habían hablado sólo del amor *de Dios* (entendemos: del que Dios nos tiene), pero como algo que se nos infunde (5,5), que no se separa de nosotros (8,35.39), que conduce a la imitación (11,22). Del amor al prójimo, en la línea de Gál 5,14 y de la tradición evangélica[156], se dice que es una deuda impagable (v. 8a; cf. v. 7a), plenitud de la Ley (vv. 8b.10b)[157] y resumen de cada mandamiento (v. 9; cf. 7,12).

– *Peroración: Perspectiva escatológica (13,11-14)*

La conclusión del primer discurso está inspirada en 1 Tes 5,4-8: el «tiempo distinto» (*kairos:* v. 11a y 1 Tes 5,1)[158], «despertar» (v. 11b y 1 Tes 5,6), «la noche» (v. 12a y 1 Tes 5,5c.7), «el día» (v. 12b y 1 Tes 5,2.3-5.8), despojarnos de «las obras de las tinieblas» (vv. 12c.13b y 1 Tes 5,4a.7), «las armas de la luz» (vv. 12d.13a y 1 Tes 5,5.8). La carta se coloca en el momento escatológico (v. 11b: «¡Ya es hora...!»), al que en 8,18.38 ha aludido como «futuro». Ese futuro cercano es el día luminoso de Cristo, al que hay que prepararse (y aquí se pasa al lenguaje de Gálatas) revistiéndose de Jesucristo (v. 14a)[159] y no haciendo caso de los deseos de la carne (v. 14b)[160].

En resumen, diríamos, pues, que todo este apartado ha ido concluyendo los distintos temas planteados en los cc. 5-8, en cuanto a la conducta del cristiano y en cuanto a su proyección al futuro; pero también (véanse citas) ha ido recordando, sin especulaciones ni polémicas, los diálogos con el «tú» judío de los cc. 2s y la parte exhortatoria del c. 11 (vv. 13-25).

[154] Cf. 1 Pe 2,17; Mt 22,21 par.
[155] Cf. v. 10a.
[156] Cf. Mt 5,43; 19,19; 22,39.
[157] Cf. 8,4; Gál 5,14.
[158] Cf. 1 Cor 7,29; 2 Cor 6,2; Gál 6,9.
[159] Cf. Gál 3,27.
[160] Cf. *epithymia* en 1,24; 6,12; 7,7s; 1 Tes 4,5; *sarx*, especialmente, en 7,5.18.25; 8,3-9.12s; ambas juntas en Gál 5,16.24.

b) Un problema en Roma (14,1-15,13)

En la segunda parte (o segundo discurso) de esta exhortación (14,1-15,7), desarrolla un tema que tiene bastante que ver con el diálogo judío-gentil: los problemas derivados de comer carne en el contexto concreto de la comunidad romana. Su *leitmotiv* viene a ser la idea de «llevarse las cargas unos de otros», con lo cual, según Gál 6,2, se cumple la ley de Cristo.

– Acoger al débil (14,1-12)

El problema es expresado, con suficiente claridad, en 14,2s.5: unos comen de todo, no distinguen días y desprecian a los demás (porque los consideran ignorantes: respectivamente, vv. 2a.5b.3a); otros no comen carne, distinguen días y condenan a los demás (porque los consideran pecadores: respectivamente, vv. 2b.5a.3b).

La clave de la solución es expresada, en forma descriptiva, en v. 6: unos y otros actúan por el Señor. De ahí se deduce que los demás no deben meterse en ello: idea que explica tanto los imperativos –a acoger (v. 1), a no despreciar ni juzgar (v. 3ab), a buscar la perfección dentro de la propia idea (v. 5c)– como las reprimendas (vv. 4a.10ab), pues se están colocando en el lugar del Señor, como las reflexiones teóricas: Dios acogió (v. 3c), Dios sostendrá (v. 4bc), vivimos para el Señor (vv. 7-9), él nos juzgará (vv. 10c-12).

– No escandalizarle (14,13-23)

En el bloque siguiente, después de haber dicho que no juzguemos a los demás (v. 13a, referido a los débiles), pasa exclusivamente a pedir que no los escandalicemos (v. 13b, referido a los fuertes). En el texto se entrecruzan imperativos (vv. 13.15b.16.19.20a.22) y reflexiones (vv. 14.15a.17s.20bc.21.23). La argumentación, mirando al contenido, seguiría tres pasos: – malo es escandalizar (vv. 14-16); – no es admisible en el Reino de Dios (vv. 17-21); – donde también se lucha contra el pecado de los demás (vv. 22s): feliz tú si nada te remuerde, pero recuerda que quien actúa contra conciencia peca.

– A imitación de Cristo (15,1-6)

El tercer bloque se dirige exclusivamente a «nosotros los fuertes» (v. 1) y les invita a imitar a Cristo (vv. 1-3), que no se agradó a sí mismo, sino que cargó con toda clase de insultos (v. 3). Después de un paréntesis amplificador sobre lo que nos da la Escritura (v. 4), canta, en una primera bendición «final», las excelencias del buen entendimiento en la comunidad (vv. 5s).

– *Por respeto al pueblo judío (15,7-13)*

El cuarto bloque, como final después de un «final» (vv. 5s), empieza resumiendo lo dicho (v. 7). Pero, precisamente porque los «fuertes» son gentiles, relaciona el tema con la dialéctica judíos-gentiles, aparentemente abandonada desde 11,32. Los judíos son admitidos por la fidelidad de Dios (v. 8); los gentiles *sólo* por misericordia (v. 9), para que se unan al pueblo de Dios (v. 10), sólo a Dios alaben (v. 11: ¡no a sí mismos!) y se sometan al descendiente de Jesé (¡y de Judá!: v. 12). La sección termina con una segunda bendición final (v. 13).

El v. 8 es especialmente interesante: no dice sólo que Cristo fue circuncidado, sino «ministro» de la circuncisión (v. 8a; cf. 11,13s), y no por la misericordia, sino por la «verdad» de Dios (v. 8b; cf. 3,7), y no para dejar cumplidas, sino para «confirmar» las promesas hechas a los Padres (v. 8c; cf. 9,4s).

6. *Epílogo epistolar (15,14-16,27)*

El epílogo tiene una longitud proporcionada a la de la carta. Se divide claramente en dos partes, separadas entre sí por una tercera bendición final (15,33; cf. vv. 5s.13), en la que no falta la palabra «amén». La primera se distingue por unas reflexiones más teológicas (15,14-21); la segunda, por multitud de recomendaciones y saludos (16,1-16.21-23); pero ambas contienen exhortaciones (15,30-32; 16,17-20) y bendiciones (15,33; 16,20.25s), hasta el punto de dar la impresión de que pudiera tratarse de dos cuerpos separados. La primera parte se divide a su vez en tres bloques: a) unas reflexiones sobre el ministerio de Pablo, que terminan con cierta solemnidad en v. 21; b) una narración sobre los planes de viaje, que termina con la prevista llegada a Roma (v. 29); c) una exhortación, que inicia con el término *parakalô* («os exhorto») y llega hasta el «amén» de v. 33. La segunda parte tampoco presenta dificultades a la ulterior subdivisión. Contiene: a) una recomendación (vv. 1s); b) saludos a distintos destinatarios (vv. 3-16); c) una exhortación (vv. 17-20), que concluye en una cuarta bendición «final» (v. 20; cf. 15,5s.13.33); d) saludos de personas que están junto a Pablo (vv. 21-23); e) una doxología (realmente) final (vv. 25s).

Su desarrollo tampoco presenta especiales complicaciones.

a) *Primera despedida (15,14-33)*

– *El ministerio de Pablo (vv. 14-21)*

Las premisas sobre por qué les ha escrito tienen claras correspondencias en el prólogo de la carta: elogio de los fieles romanos (v. 14; cf. 1,8.12), el deber que tiene de llegar a ellos (v. 15a; cf. 1,6s.14s), la misión que le ha sido confiada (vv. 15b-21; cf. 1,1.5).

Se extiende en este último punto calificando su «gracia» (v. 15b; cf. 12,3.6) como una función sacerdotal (en 1,9 había dicho *latreuô*) que presantifica la ofrenda de los gentiles (v. 16; cf. 12,1), como una «gloria» (*kaukhêsis*; cf. 5,2s.11), basada en lo que Cristo ha obrado en la conversión de los gentiles (vv. 17s; cf. 1,5), concretado en señales, prodigios y poder del Espíritu (v. 19ab)[161], a lo largo de todo el Mediterráneo (v. 19c; cf. 1,14), donde él ha puesto los fundamentos (vv. 20s).

– *Planes de viaje (vv. 22-29)*

En la parte narrativa, pasa continuamente del pasado al presente y al futuro: entiende que están colocados los «fundamentos» en la región del Egeo (v. 23a; cf. 2 Cor 10,15s) y puede poner un «sello» digno a la obra con su visita a Jerusalén (v. 28b, *sfragisamenos*). Esta visita, acompañada de una importante colecta, representará un gran servicio a «los santos» (cf. 12,13) y una especie de «paga» por lo que de ellos han recibido (vv. 25-27). Acto seguido, podrá cumplir su antiguo deseo (cf. 1,11.13) de pasar por Roma (vv. 28b; cf. v. 24), donde llegará cargado con las bendiciones de Jerusalén (v. 29; cf. vv. 22.24.28s). Allí los romanos le prepararán como saben el camino para España (vv. 24.28).

– *Exhortación y bendición (vv. 30-33)*

La exhortación se convierte en dramática petición de oraciones (v. 30) para que sea librado de los judíos no creyentes (v. 31a)[162], que podrían terminar con su vida (v. 32), y también para que su servicio sea aceptado por los santos (v. 31b; cf. v. 25-28a) que, en cierto sentido, pagan las consecuencias de su apostolado entre los gentiles[163].

En la tercera bendición «final» (v. 33) se cita al Dios de la paz, tema importante desde 5,1[164].

b) Segunda despedida (16,1-26)

Por lo que diremos en el apartado siguiente 15,33 *podría* ser el final de la carta, puesto que el c. 16 *podría* pertenecer a una carta distinta. Por el momento, lo recorremos tal como está.

– *Recomendación (vv. 1s)*

Se refiere a una mujer, Febe, hermana y diaconisa, pidiendo que sean «hermanos» y «diáconos» con ella (v. 2).

[161] Cf. 1,4.16; 9,17; 15,13.
[162] Cf. 8,35; 12,1.
[163] Cf. 1 Tes 2,14-16.
[164] Cf. 8,6; 14,17.19; 15,33.

– *Saludos a distintos destinatarios (vv. 3-16)*

Entre los saludos se destacan los destinados a Prisca y Áquila (vv. 3-5a) y a Andrónico y Junia (v. 7). Los primeros han colaborado largamente con el apóstol[165] y siguen reuniendo a una iglesia en su casa (v. 5a). Los segundos podrían pertenecer a los «más de quinientos» que vieron a Cristo mucho antes que Pablo (1 Cor 15,6). De entre los demás, subrayamos que de varias mujeres (vv. 6.12) se dice que «se esforzaron» (*ekopiasan*) en el Señor, lo que suele entenderse del trabajo apostólico. Algunos grupos son simplemente nombrados (vv. 10b.11b.14s) o de ellos viene a decirse simplemente que son cristianos: pueden ser las distintas «iglesias domésticas» que constituían la comunidad de Roma.

Al final de los saludos individualizados viene la invitación a saludarse mutuamente (v. 16a)[166] y el saludo de todas las iglesias de Cristo (v. 16b)[167].

– *Exhortación y bendición (vv. 17-20)*

La exhortación es una dramática advertencia contra una minoría que busca la división y el escándalo (v. 17), cuando la «doctrina» y la «obediencia» piden otra cosa (v. 19a)[168]. Ahí Pablo se acerca enormemente a una palabra de Cristo, pero suprimiendo las serpientes y las palomas: hay que ser sabio para el bien y simple para el mal (v. 19b)[169].

La cuarta bendición «final» (v. 20; cf. 15,5s.13.33) vuelve por novena vez al tema de la paz[170].

– *Saludos de otras personas (vv. 21-23)*

Al saludar en nombre de personas que están junto a él (vv. 21-23), repite elogios dados a personas citadas anteriormente. Manda saludos Timoteo, el «colaborador» (v. 21a; cf. vv. 3.9a), tres más «de mi raza» (v. 21b; cf. vv. 7b.11a), el que escribió la carta (v. 22), Gayo, que me hospeda a mí y a toda la iglesia (v. 23a; cf. vv. 1s), Erasto, administrador de la ciudad (v. 23b), y, finalmente, Cuarto, el hermano (v. 23c; cf. vv. 1.14). Con ello se daría a la carta el más prosaico de los finales posibles.

[165] Cf. 1 Cor 16,19; 2 Tim 4,19.
[166] Cf. 1 Cor 16,20b; 2 Cor 13,12a; Flp 4,21a; 1 Tes 5,26.
[167] Cf. 1 Cor 16a; 2 Cor 13,12b; Flp 4,21b.
[168] Cf. ambas en 6,17; «obediencia» en 1,5; 5,19; 6,16; 15,18.
[169] Cf. 11,25; 12,16; Mt 10,16.
[170] Cf. 1,7; 2,10; 3,17; 5,1; 8,6; 14,17.19; 15,13.33.

– *Doxología final (vv. 25s)*

En su estado actual, de todos modos, la carta termina citando multitud de temas aparecidos en el texto, aunque no siempre en el mismo sentido: a) fortalecer (v. 25a; cf. 1,11); b) mi evangelio (v. 25b)[171]; c) el kerigma de Jesucristo (v. 25b)[172]; d) la revelación (v. 25b)[173]; d) el misterio (v. 25b)[174]; e) por tiempos eternos callado (*khronois aiôniois sesigêmenou*: v. 25b)[175]; f) mostrado (v. 26a)[176]; g) ahora (v. 26a)[177]; h) por medio de las Escrituras proféticas (v. 26a; cf. 1,2); i) según el mandato del Dios eterno (v. 26b)[178]; j) dado a conocer (v. 26c)[179]; k) a todas las gentes para la obediencia de la fe (v. 26b)[180]; l) Dios, único sabio (v. 27a; cf. 11,33); m) por medio de Jesucristo (v. 27b)[181]; n) la gloria por los siglos (v. 27c)[182].

Realmente, un buen trabajo, realizado posiblemente por un buen discípulo. Sobre todo, teniendo en cuenta que Pablo no acostumbraba a realizar síntesis tan completas al final de sus cartas.

C. CUESTIONES ABIERTAS

Las grandes «cuestiones abiertas» en torno a Romanos son ciertamente teológicas: qué significa en concreto la «justicia de Dios», en qué sentido un impío puede ser «justificado», hasta qué punto es total y permanente la corrupción «original» de la humanidad, en qué sentido la predestinación divina anula o respeta nuestra libertad, etc. Algo diremos de todas ellas en el próximo capítulo.

Desde el punto de vista histórico y literario, dando un paso más en lo ya dicho, podemos formular dos preguntas semejantes a las que planteábamos a propósito de otras cartas: primera,

[171] Cf. 2,16; *euaggelion* en 1,1.9.16; 10,16; 11,28; 15,16.19.
[172] Cf. *kêryssô* en 2,21; 10,8.14s.
[173] Cf. *apokalypsis* en 2,5; 8,19; *apokalyptô* en 1,17s; 8,18.
[174] Cf. 11,25.
[175] Cf. *khronos* en 7,1; *apokekrymmenên... pro aiônôn* en 1 Cor 2,7.
[176] Cf. 1,19; 3,21.
[177] Cf. *nyn* en 3,26; 5,9.11; 6,19.21; 8,1.18.22; 11,5.30s; 13,11; *nyni* en 3,21; 6,22; 7,6.17; 11,30; 15,23.25.
[178] Cf. *aiônios* –con *zôê*– en 2,7; 5,21; 6,22s.
[179] Cf. 9,22s.
[180] Cf. 1,5; 5,19; 6,16; 15,18; 16,19.
[181] Cf. *dia*, referido a Jesucristo, en 1,5.8; 2,16; 3,22.24; 5,1s.10s.17-19.21; 7,4.25; 10,17; 15,30.
[182] Cf. 11,36; *eis tous aiônas* en 1,25; 9,5; *doxa*, referido a Dios, en 1,23; 3,7.23; 4,20; 5,2; 6,4; 9,23; 15,7.

sobre la unidad e integridad de la carta; segunda, sobre los «adversarios» a que se enfrenta. Aquí la pregunta se puede poner en interrogante, porque no consta que haya adversarios. Pero, aunque no hubiera adversarios, lo evidente es que Romanos polemiza constantemente. Entonces la pregunta puede ser: ¿qué sentido tiene toda esa polémica?

1. Unidad e integridad de Romanos

Aunque se puede discutir si la carta tiene uno o dos centros, el caso es que todos los entendidos descubren en ella el máximo grado de plan y de coordinación entre las partes jamás lograda en un escrito paulino.

De ahí que, por lo menos los trece primeros capítulos, hayan sido considerados como un bloque intocable por prácticamente todos los escritores antiguos y críticos modernos[183].

Las discusiones empiezan por el final de la carta y van desde la «supresión» (o «atribución a otro autor») de los tres versículos finales (16,25-27) a la de los tres capítulos finales (14-16).

Esta última fue «operada» por F. Ch. Baur, por razones de contenido[184]. El autor había logrado comprender la carta como un ataque en toda regla de Pablo contra la «roca fuerte» de los «petrinos» en Roma[185], pero ve que los últimos tres capítulos se resisten a su interpretación: allí se habla como si los «fuertes» (o «paulinos») fueran más que los «débiles» (o «petrinos») y se dicen cosas «escandalosas» sobre la posición respectiva de judíos y gentiles ante Dios (esp. 15,8-10). Los tres capítulos serían un añadido «protocatólico», obra del momento en que se quiso lograr una síntesis entre «petrinismo» y «paulinismo» (en

[183] Como caso realmente excepcional citamos a W. Simonis, *Der gefangene Paulus: Die Entstehung des sogenannten Römerbriefs und anderer urchristlicher Schriften in Rom* (Frankfurt 1990).

[184] Baur, *Paulus* 398: después de afirmar que no puede ni hablarse de que la carta haya sido dirigida a amigos –«davon nicht mehr die Rede sein zu dürfen scheint, der Apostel habe an die Römer als eine ihm befreundete Gemeinde geschrieben, sondern er läßt ihn vielmehr an sie als seine Gegner schreiben»–, da la razón a los que dudan de la autenticidad del c. 15; cf. sobre la carta, pp. 332-416.

[185] Aunque en otro lugar negará que Pedro hubiera estado nunca en Roma –*Die sogenannten* 71–, en *Paulus* 223-225 rechaza el testimonio de Clemente (1 Clem 5,6s) porque «amiga» demasiado a los dos apóstoles: «nicht feindlich einander entgegen, sondern brüderlich zusammen».

la línea de Lucas y de muchas de las cartas que llevan el nombre de Pablo).

De todos modos, no hay ninguna base en la tradición manuscrita para dicha afirmación, ni muchos autores que hayan seguido en este punto la interpretación de Baur.

Por un razonamiento análogo, Marción había suprimido desde 15,1: a él no le molestaba la sobreabundancia de los «fuertes», sino lo que se dice en 15,8-10 respecto de los judíos.

La tradición manuscrita, por su parte, nos ayuda a plantear ciertos problemas respecto del c. 16: más que por supresión de textos, por la colocación desigual de dos fragmentos: v. 20b y vv. 25-27[186]. El primero de ellos, además de su posición tradicional, puede estar también (repetido o por primera vez) como v. 24. Los vv. 25-27 tienen más movilidad: raras veces son suprimidos (sólo F y G, entre los unciales) y rara vez duplicados (A y P lo colocan después de 14,23 y de 16,23), pero cuentan con dos colocaciones alternativas: después de 14,23 (L, 044, 0209, además de A y P, citados) y después de 15,33 (sólo el papiro 43). La colocación tradicional es sostenida probablemente por el papiro 61, extremadamente fragmentario, y por los unciales más significativos: 01, B, C y D.

Tanto el v. 20b como los vv. 25-27 tienen carácter de «final»: podrían significar que a partir de ahí todo es añadido. Pero el argumento no resulta muy fuerte en una carta que cuenta con tantos «finales» (cf. 15,5s.13.33, por citar sólo los últimos). Además, los vv. 25-27 (aquí traspasaríamos los límites de la crítica textual) tienen cierto carácter de final «artificial»: una reunión cuasi «sinfónica» de temas presentes en toda la carta, que no tiene precedentes claros en otras cartas y, por otro lado, da un «sonido» distinto.

Es, pues, frecuente entre los autores considerar inauténtico dicho fragmento (aunque sólo sea omitido por F y G). El problema es, entonces, saber si podemos considerar inauténtico, o por lo menos «fuera de lugar», lo que en algunos manuscritos viene después de él. Pero también ahí los manuscritos nos dan

[186] Cf. Metzger, *Textual* 476s; K. P. Donfried, *A Short Note on Romans 16*, Journal of Biblical Literature 89 (1970) 441-449; J. I. H. McDonald, *Was Romans XVI a Separate Letter?*, NTS 16 (1970) 369-372; también Vidal entiende que Rom 16,1-27 representa una carta a la comunidad de Éfeso, *Las cartas* 359-367.

poca ayuda: pues, como decíamos, unos lo tienen dos veces y otros lo colocan respectivamente después de 14,23, de 15,33 o de 16,23.

La colocación después de 14,23, en la línea de Marción (que suprimía los cc. 15 y 16), nos resulta literariamente imposible: el tema del c. 14 termina en 15,13.

La colocación después de 15,33 da cierto pie a la teoría de que el c. 16 formaba parte de una «Carta a los Efesios» o de una segunda versión de la carta, mandada por el mismo Pablo a dicha comunidad. La razón de la teoría es que, en una comunidad donde nunca había puesto los pies, el apóstol no podía conocer a tanta gente, y llamar «colaboradores» suyos a unos (vv. 3.9a), «compañeros de cautiverio» a otros (v. 7c), «querido» a tantos otros (vv. 5bc.8.9b.12b) e incluso encontrar a una persona que fue como su madre (v. 13). El argumento vale lo suyo, pero tampoco es la única explicación posible. Aparte de las dificultades que comportan tanto la idea de que el c. 16 es el único fragmento (¡precisamente éste!) conservado de una carta perdida como la de que el apóstol escribió la carta en dos versiones (tampoco hay precedentes de ello).

Aparte del flujo normal de gentes (y de gentes *con una idea*) hacia Roma, entre las que el apóstol pudo haber conocido algunas personas desde los años cuarenta (¡desde Antioquía también se viajaba a Roma!), Pablo mismo pudo haber enviado expresamente gentes *suyas* a la capital (los «queridos colaboradores») y conocer algunos nombres por referencias de los suyos. Gracias a todos ellos, Romanos no habría sido una aventura en el vacío, sino el coronamiento de un trabajo previo.

Aparte del exceso de gente conocida, nuestra única duda respecto de la unidad e integridad de la carta serían los tres versículos finales. Ante una carta, generalmente tan bien compuesta, que terminaba dando saludos de Erasto, administrador de la ciudad, y de Cuarto, el hermano (16,23), un buen discípulo del apóstol pudo sentir necesidad de componer un final digno. Si no fue el mismo apóstol, claro está.

Una breve nota en cuanto a la presunta composición de la carta. Si para otras cartas postulábamos la posible incorporación de fragmentos compuestos anteriormente por el apóstol, aquí vemos, por una parte, más necesario el empleo de las cartas anteriores como tales; por otro lado, tratándose de una obra

de mayor vuelo literario, aquí el procedimiento no se llamaría «incorporar», sino «reelaborar». A lo largo del análisis anterior hemos insertado citas de cartas anteriores: algunas pueden ser simples coincidencias; de otras, nos atreveríamos a decir que son retorno consciente sobre el tema.

Juraríamos, pues, que conservaba copia de sus propias cartas (¡enviadas o no!) y debió de repasarlas durante aquel invierno en Corinto. De ellas debió de entresacar, no tanto aquello que había escrito como evangelizador o como catequista, sino más bien aquello que había escrito, según nuestra terminología, como «teólogo», como hombre que, a la luz de Cristo, avanza en la comprensión del pensamiento de Dios y de la realidad del hombre. En la línea de 1 Cor (2,6.9s.16):

> Hablamos sabiduría entre los perfectos, pero no sabiduría de este mundo... tal como está escrito: «El ojo no ha visto ni el oído ha oído», ni se le ha ocurrido al hombre aquello que Dios ha preparado para aquellos que le aman. A nosotros, Dios nos lo ha revelado por su Espíritu... para que conozcamos los dones que Dios nos ha hecho... Nosotros tenemos la mente de Cristo.

2. *«Adversarios» en Roma*

Si la ocasión histórica de la carta estaba bastante clara (*supra*, A 2), no podemos decir lo mismo de su «ocasión ideológica»: qué intentaba comunicar el apóstol al escribirla[187].

Lo único que no puede decirse de Romanos es que no contenga polémica. Las dos primeras secciones en el cuerpo de la carta (1,18-20; 2,1s) arrancan en tono decididamente catilinario. Es decir, que *hay* adversarios: pero éstos pueden estar presentes (los destinatarios) o ausentes (se previene a los destinatarios contra ellos), ser reales (se discuten sus auténticas posiciones) o imaginarios (ser simples puntos de referencia retóricos de una exposición que avanza por su cuenta).

En la historia de la exégesis, el indudable paralelismo entre Romanos y Gálatas ha sido determinante: casi sin examinar de cerca la cuestión, se ha dado por hecho que los adversarios eran

[187] Cf. G. Klein, *Der Abfassungszweck des Römerbriefes*, Beiträge zur Evangelischen Theologie 50 (1968) 129-144; P. S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (Naperville 1971).

cristianos «judaizantes». Así lo creyeron los mismos marcionitas, según aparece en los «prólogos» editados junto a algunas ediciones de la Vulgata:

Romani sunt in partibus Italiae. Hi praeventi sunt a falsis apostolis, et sub nomine Domini nostri Iesu Christi in legem et prophetas erant inducti. Hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem, scribens eis a Corinthis.

Si en vez de «la Ley y los Profetas», contra los que la Carta a los Romanos no tiene nada (cf. 3,21), entendemos las prácticas judías, tendremos un punto de vista enormemente difundido a lo largo de los siglos.

De todos modos, no es el único. Ya Orígenes ve la discusión, no en torno a unas prácticas en cuanto tales, sino en torno a la «dignidad» de judíos y gentiles:

In hac epistola Paulus velut arbiter quidam inter iudaeos et graecos, id est eos qui ex gentibus credunt, utrosque ad fidem Christi ita evocat et invitat, ut neque iudaeos offendat *penitus destruendo iudaicos ritus, neque gentibus* injiciat desperationem *confirmando observantiam legis et litterae; et sive de repromissionibus memoret, sive de poenis, ad utrumque populum dividit verbum.*

Más claro, en otro *argumentum* de la carta:

Ecclesiam e duobus populis, id est de iudaeis et gentilibus, congregatam exaequat meritis, *ut causas ei auferat* simultatis *quae de voluntate* praelationis *mutuae nascebantur.*

Con ello se plantea otro punto de vista: si el apóstol quiere *poner paz* entre unos y otros o si *lucha* en favor de unos contra los otros.

F. Ch. Baur, por ejemplo, reconocerá que las prácticas judías no son la preocupación inmediata de la carta, pero verá en ella una especie de asalto de la fortaleza «petrina» por parte del mismo Pablo[188].

Esta idea puede ser de algún modo deducida del c. 16 (que, por cierto, Baur rechazaba): Pablo habría ido mandando sus «huestes» a la fortaleza «petrina» (sus «queridos colaboradores») y ahora, por carta, daría el asalto definitivo.

---

[188] Cf. *supra*, notas 184s.

Pasando a dar una opinión, diríamos que lo menos evidente es que Roma fuera una «fortaleza petrina», en sentido de «judaizante». Para ello podemos apoyarnos incluso en los pocos datos que nos ofrecen los historiadores paganos: Romanos está escrita sólo siete años antes del incendio de Roma y de la persecución por parte de Nerón. En aquellos momentos, según Suetonio y Tácito, se decían cosas muy poco agradables sobre los cristianos: recordemos[189] que hablaban de una «superstición nueva y maléfica» (Suetonio) y que se les atribuían depravaciones *(flagitia)* que les hacían odiosos (Tácito), pero nadie sugiere que se tratara de estrictos cumplidores de la Ley judía.

Mejor dicho, ni siquiera se supone que *sean* judíos, como se desprendería de un primer texto de Suetonio[190]. Aunque también allí parece que su *Chrestus* era más causa de tumultos que de pacífica convivencia bajo una misma Ley. Es decir: que más que gentiles «judaizados» debió de haber judíos «gentilizados».

En cuanto a la misma carta, resulta que, como ya hemos observado, los datos *directos* (los momentos más «epistolares», como 1,5-7.13-15 y el c. 14) nos dicen más bien que la comunidad de Roma era mayoritariamente gentil, con tendencia a humillar a los convertidos judíos, más que a ensalzarnos excesivamente.

Ahora bien, si eso es así, quizás tendremos que decir que la Carta a los Romanos no era la más apropiada para la comunidad de Roma tal como era en realidad: a primera vista, Romanos refleja las luchas que el apóstol había tenido que sostener los últimos años (por ejemplo, en Galacia y en Corinto), más que el peligro de un «gentilismo» exagerado.

Nuestra respuesta tiene que ser doble: en primer lugar, la Carta a los Romanos quiere indudablemente *resumir* aquello que Pablo ha comprendido más profundamente, ha pensado y ha escrito en aquellos años plagados de polémica. Pero, por otro lado, no deja de hacer obra original y, en ese trabajo, *no puede* desconocer totalmente el auditorio que tiene delante.

Lo que los cristianos gentiles de Roma más necesitaban oír en aquellos momentos es que procedían de un «tumulto» entre

[189] Textos citados *supra*, c. III A.
[190] *Vita Claudii* 25, citado también *supra*, c. III A.

judíos y caminaban hacia una «superstición nueva»[191] (¡no precisamente *malefica*!); pero no podían olvidar que estaban ocupando, con menos derechos que sus predecesores, el lugar que habían dejado libre los judíos no creyentes.

A nuestro modo de ver, la carta sabe *conducir* la reflexión de tal manera que de ella se concluya exactamente eso[192].

Volviendo al planteamiento que hacíamos al inicio de este apartado, diríamos que el apóstol *exhorta* al lector presente *polemizando* con un adversario ausente: el «tú» judío de 2,17-24. Desde el principio, los ataques a los judíos (2,1-5.17-23; 3,9-20) son más contundentes que los ataques a los paganos (1,21-31), pero, en el fondo, sólo se dice que *también* son pecadores; en modo alguno se plantea la cuestión de si lo son en la misma medida. En muchos momentos, la argumentación de Pablo desmonta (o parece desmontar) los privilegios judíos y provoca la respuesta indignada de un interlocutor judío imaginario (3,1.9.27.31;4,1; 6,1.15; 7,7; 9,19; 11,1.11). Pero muchas veces estas intervenciones conducen a respuestas equilibradoras, que son las que el apóstol andaba buscando.

Uniendo preguntas y respuestas, podríamos componer, con textos de la carta, el diálogo siguiente:

JUDÍO: –¿Cuál es, pues, la ventaja de ser judío y cuál la utilidad de la circuncisión? (3,1).

PABLO: –Muchas, en todos los aspectos. Antes que nada, porque les han sido confiadas las palabras de Dios (v. 2).

JUDÍO: –¿Pues qué? ¿Pasamos delante? (v. 9).

PABLO: –¡No del todo! Porque ya hemos defendido que, tanto judíos como griegos, están todos bajo pecado (*ibíd.*).

JUDÍO: –¿Desvirtuamos, pues, la Ley por medio de la fe? (v. 29).

PABLO: –*¡En modo alguno!* Sino que reforzamos la Ley (*ibíd.*).

JUDÍO: –¿Qué diremos, pues: que la Ley es pecado? (7,7).

PABLO: –*¡En modo alguno!* Sino que yo no habría conocido el pecado si no fuese por la Ley (*ibíd.*).

JUDÍO: –¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo? (11,1).

[191] Según los dos textos de Suetonio.

[192] Cf. S. K. Stowers, *The Diatribae and Paul's Letter to the Romans* (Chico 1986).

PABLO: –*¡En modo alguno!* Porque yo también soy israelita, de la descendencia de Abrahán, de la tribu de Benjamín. Dios no ha rechazado el pueblo que había escogido (vv. 1s).

JUDÍO: –¿Es que han tropezado para caer? (v. 11).

PABLO: –*¡En modo alguno!* Sino que su caída es salvación de los gentiles para darles celos. Porque si su caída ha sido riqueza para el mundo y su disminución riqueza de las naciones, mucho más su plenitud (v. 11s).

Desde el principio de la carta, el apóstol estuvo defendiendo que el evangelio es «fuerza de salvación *primero para el judío* y también para el gentil» (1,16), que «Cristo ha sido ministro de la circuncisión por la fidelidad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los padres; los gentiles, en cambio, glorifican a Dios por misericordia» (15,8s). En otras palabras: dice a los gentiles que si, convencidos de que *ahora son ellos los escogidos*, menosprecian a los judíos (cf. 11,19), serán rechazados con mucha más razón (vv. 22-24). Exactamente el mensaje que necesitaba oír la mayoría gentil de la comunidad de Roma.

Es decir, que Pablo habría aprendido algo de los oradores griegos y romanos: el arte de llevar al auditorio a conceder, sin darse cuenta, las premisas de aquella posición que, planteada de frente, habría rechazado.

Bibliografía para el trabajo personal

A quien quiera saber qué es el cristianismo para Pablo, le basta estudiar el c. 8 de la Carta a los Romanos. De ahí podría salir un buen trabajo sobre el contexto, las divisiones del texto, la sintaxis, el alcance de las palabras, las posibles tradiciones anteriores, etc.

Quien busque un problema difícil, puede confrontar las distintas imágenes de la Ley (o del pueblo judío) que salen de la carta. Pero no debe contentarse con consignar las diferencias, sino buscar el pensamiento que el apóstol quiere transmitir a través de unas y otras afirmaciones. Volveremos sobre el tema en el capítulo próximo.

Quien esté interesado por las distintas lecturas que se pueden dar de un texto, puede repasar las distintas interpretaciones que ha recibido Romanos; todo lo que hemos dicho *supra*, c. III, C, sobre interpretaciones de Pablo, tenía a la vista –o podía ser ejemplificado– en los respectivos comentarios a nuestra carta. En síntesis, lo encuentra en S. Cipriani, *La Lettera ai Romani ieri ed oggi* (Bolonia 1995).

En nuestro mismo siglo, el número de comentarios suficientemente extensos a la carta es realmente notable. Se trata en general de

obras maduras, como si el autor hubiera estado preparándose toda la vida para dar ese fruto. Seguimos prefiriendo el de Lagrange (citado) como maestro de exégesis, aunque en algún apartado (¡bien pocos!) «se pasa» de católico. A su lado pondríamos el de Wilckens, *La Carta a los Romanos* (Salamanca 1989, 1993; ed. alemana 1978-1982), protestante muy abierto y muy documentado. En su momento hemos citado el de Barth (1918) como referencia histórica, pero no especialmente útil para la exégesis de detalle.

Son leídos universalmente con gran respeto los comentarios católicos de O. Kuss, *Der Römerbrief* (Ratisbona 1963-1978, inacabado), H. Schlier, *Römerbrief* (Friburgo B. 1977), R. Pesch, *Römerbrief* (Würzburg 1985) y D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (Ratisbona 1985). Entre los alemanes protestantes, O. Michel, *An die Römer* (Gotinga 1978) representa la moderación, mientras que E. Käsemann, *An die Römer* (Tubinga 1973) y O. Haenchen, *Der Brief an die Römer* (Gotinga 1978) se colocan en línea más «avanzada» (aunque pueden considerarse maduros respecto de otras obras de los mismos autores). Por fin, C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (Londres 1971) y C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* 2 vols. (Edimburgo 1975, 1979: comentario completísimo) hacen honor a la tradicional perspicacia y moderación inglesas.

Lamentémonos otra vez de no poder encontrar en nuestros mercados los de C. Perrot, *La Carta a los Romanos* (Estella 1990) y K. Kertelge, *Carta a los Romanos* (Barcelona 1978).

Como en cartas anteriores, los volúmenes del Coloquio Paulino representan como un comentario «polifónico» a la carta; tales son: *Foi et salut selon Saint Paul* (Roma 1970); L. De Lorenzi, *Battesimo e Giustizia in Rom 6 e 8* (Roma 1974); íd., *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (Roma 1976); íd., *Die Israelfrage nach Röm 9-11* (Roma 1977); íd., *Dimensions de la vie chretienne (Rom 12-13)* (Roma 1979); íd., *Freedom and Love (1 Cor 8-10; Rom 14-15)* (Roma 1981).

Algo de lo que se ha escrito sobre puntos concretos de la carta será citado en el capítulo siguiente. Recogemos aquí –como tema en el que se puede profundizar– algún trabajo sobre el propósito y/o la estructura de la carta: L. A. Jervis, *The Purpose of Romans. A Comparative Letter Structure Investigation* (Sheffield 1991); P. S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (Naperville 1971).

Capítulo XI
TEOLOGÍA DE LAS GRANDES CARTAS: LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

Desde que las ciencias han tomado a la matemática como modelo, parece que hay bastante reparo en considerar la teología como una de ellas. De todos modos, sigue produciéndose con la máxima naturalidad la unión entre la palabra «teología» y la palabra «facultad» o la palabra «doctorado». Pero, aun admitiendo que las «facultades» y los «doctorados» en teología son realidades existentes, uno se pregunta todavía cómo se podrá aplicar la misma palabra a las expresiones de un cierto fabricante de tiendas del siglo I, quien, sin haber pasado por ninguna universidad, supo una vez, de pronto, combinar su trabajo con el anuncio del evangelio por todo el mundo. Por eso no han faltado trabajos que buscaran títulos más modestos para sus síntesis del pensamiento de Pablo, el apóstol: hablarán más bien del «mensaje», el «evangelio», la «religión» o el «pensamiento» de Pablo[1]. De todos modos, el término «teología», aplicado a Pablo, está muy lejos de ser abandonado[2]. En nuestro caso, aun dando

[1] Hemos citado ya González Ruiz, *El mensaje* y *El evangelio*; añadamos, a modo de ejemplo, E. Buonaiuti, *Il messaggio di Paolo* (Cosenza 1988); P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* (Gotinga 1968); S. Kim, *The origin of Paul's Gospel* (Tubinga 1981); F. Amiot, *L'enseignement de Saint Paul* (París 1968); F. Amiot, *Les idées maîtresses de Saint Paul* (París 1959); A. T. Lincoln, *Paradise now and not yet. Studies on the role of heavenly dimension in Paul's thought* (Londres 1981); H. W. Boers, *The Foundation of Paul's Thought. A Methodological Investigation*, StTh 42 (1994) 55-68; J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (Grand Rapids 1966).

[2] Citemos, entre otras, las obras de J. M. Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1967); G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss* (Neukirchen 1991); J. A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo* (Madrid 1975); K. Kertelge, *Grundthemen paulinischer Theologie* (Friburgo 1991); H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Filadelfia 1961);

al término un sentido algo reducido, quisiéramos vindicar un sentido específico del término «teología» aplicado al pensamiento de Pablo en sus grandes cartas. Si por «teología» entendemos una elaboración *personal* de los contenidos de la fe, deberemos decir que, aparte de lo dicho sobre el tema de la parusía, lo expuesto en el capítulo V *no es* teología o, si acaso, no es teología paulina. Para el apóstol, si vale nuestra reconstrucción, prácticamente todo lo allí expuesto estaba en el acervo de lo que él había recibido como «la fe», sin quitar ni poner nada. De ahí que en aquellos puntos (que llamamos «catecismo» y están resumidos en el «credo») coincidan todos los autores del Nuevo Testamento y todas las confesiones cristianas (cf. 1 Cor 15,11).

Pero Pablo llevó adelante su reflexión sobre los contenidos de la fe, y empezó a exponer sus reflexiones a partir de la Primera a los Corintios (cf. 1 Cor 2,6; 3,1s)[3]. En aquellas reflexiones personales, el apóstol llega a distinguirse bastante de otros escritores, incluso del Nuevo Testamento, hasta el punto de que muchos lo han enfrentado con ellos. Lo malo es que, para más enfrentarlo, muchos intérpretes lo han mutilado: dejan en la sombra todo aquello en que Pablo coincide con los demás, niegan la paternidad paulina a los escritos que no coinciden con *su* imagen del apóstol e interpretan del modo más radical posible aquello que más coincide con ella[4].

Una exposición completa de la doctrina en las cuatro grandes cartas nos demostraría que, para el apóstol, el catecismo sigue siendo lo fundamental (se podría demostrar con textos de todas las cartas) y que toda su teología nace *coherentemente* de su catecismo y se entiende mejor a la luz de aquél. Además, en todos los capítulos de esa doctrina encontraríamos auténtica teología original, digna de ser estudiada[5].

R. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (Neukirchen 1985); T. W. Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan* (Madrid 1975).

[3] Desde varias vertientes, se nota un cambio en Pablo desde la Primera Corintios; cf. Pesce, *Le due fasi*; Strecker, *Befreiung* 229-259.

[4] La negativa a aceptar que Lucas *pueda* haber sido compañero de Pablo y que Pablo *pueda* haber escrito cartas como Efesios y Colosenses tiene bastante que ver con la visión de un canon –el paulinismo estricto a la luz de una interpretación radical de Rom 1-4– dentro del canon de los escritos canónicos. Lo malo es que, por este procedimiento, sólo se salvarían algunos fragmentos incluso de las que consideramos cartas indiscutibles.

[5] Esperamos hacerlo en un próximo trabajo.

El presente capítulo se concentrará en los puntos en que Pablo es más original: los que suelen entenderse cuando se habla de «paulinismo». Se encuentran, como dijimos a propósito de la Carta a los Romanos, en el terreno de la «soteriología» (= «tratado de la salvación», para quien la mire más desde Dios) o «antropología teológica» (para quien la mire desde el hombre)[6]. Para algunos autores, toda la teología de san Pablo se encuentra en este apartado, e incluso con ciertas limitaciones: no en todas las cartas, sino casi sólo en Romanos, y no en toda la Carta a los Romanos, sino únicamente en unos cuantos textos, a los que se da una interpretación que dista mucho de ser unánime siquiera entre los autores protestantes[7]. Aquí habremos de rendir los honores debidos a todos esos textos y a tener en cuenta sus distintas interpretaciones. Pero procuraremos integrarlos, por lo menos, en el conjunto de las cuatro grandes cartas y relacionarlos con el resto de la teología del apóstol.

La visión teo-antropológica del apóstol tiene un punto de partida que es el pecado; sigue un intento fallido de salvación, la Ley; empieza propiamente con una iniciativa divina que es la «gracia», repetidamente llamada «justificación», la cual pasa por una respuesta humana, que es la fe.

1. El pecado de la humanidad

a) Las Cartas a los Corintios

El pecado ocupa un papel relativamente modesto fuera de la Carta a los Romanos. Las dos Cartas a los Corintios no pasan, en general, del sentido «corriente» de la palabra; dicen que quien fornica «peca contra su cuerpo» (1 Cor 6,18: quizás porque queda «marcado» por el recuerdo de su falta); que uno que se casa «no peca» (1 Cor 7,28.36); que quien escandaliza «peca contra su hermano» (1 Cor 8,12); que ciertas teorías sobre la resurrección pue-

[6] Dando un paso más, se ha llegado a plantear el dilema: «teología *o* antropología»; cf. H. Conzelmann, *Die Rechtfertigung des Paulus: Theologie oder Anthropologie?*, Evangelische Theologie 28 (1968) 389-404, con peligro de quedarse en el segundo término de la proposición.

[7] Bultmann, *Teología* 239-515, reduce toda la teología del apóstol a una descripción de «el hombre antes de la revelación de la fe» (pp. 244-325) y «el hombre bajo la fe» (pp. 325-511), lo cual equivale a concentrarse en los cuatro primeros capítulos de Romanos y leer todo lo demás a la luz de estos cuatro capítulos.

den funcionar como un «somnífero» frente al pecado (1 Cor 15,34). En la Segunda a los Corintios, el apóstol pregunta, irónicamente, si «cometió pecado» renunciando a una paga (2 Cor 11,7). Pero con todo ello no salimos de una visión del pecado como hecho singular.

La visión específicamente cristiana empieza con el kerigma, según el cual Cristo murió «por nuestros pecados» (*yper tôn amartiôn êmôn*: 1 Cor 15,3; Gál 1,4): no «conoció pecado», pero Dios lo hizo «pecado-por-nosotros», es decir, sacrificio por el pecado (2 Cor 5,21).

Y ahí empieza Pablo a reflexionar en el sentido de que la muerte de Cristo no puede resultar inútil por innecesaria: si la redención resultara falsa, estaríamos todavía «en nuestros pecados» (1 Cor 15,17).

Con eso hemos llegado a la idea de un pecado universal como presupuesto de la redención. Esa idea sería fácilmente aceptada por los gentiles, «que no conocen a Dios» (1 Tes 4,5) y «no tienen esperanza» (v. 14), porque están «en la tiniebla» (5,4). Lo difícil será aplicar a *algunos* judíos[8] un sentido semejante de pecado. A ésos podía estar dedicada la idea de que el gran medio para la reducción de todos al pecado fue ni más ni menos que la Ley de Moisés: «El aguijón de la muerte es el pecado y la fuerza del pecado es la Ley» (1 Cor 15,56).

Cierto que en los dieciséis capítulos de Primera Corintios no se encuentra nada que haga prever la sentencia que hemos transcrito. De ahí surge la pregunta de si el pensamiento de Pablo se reconstruye también sobre la base de sus textos «normales» o tiene que basarse sólo en los paradójicos (y aún, según algunos, llevando la paradoja a la máxima radicalidad)[9]. Tratando de captar el mensaje de cada uno de los textos, creo que no está de más una mirada al entorno cultural, donde la paradoja era un artificio literario como otro cualquiera.

[8] Sabemos del éxito de Juan Bautista con sus proclamas penitenciales, pero también de las protestas de algunos sectores. También Jesús chocó con los que no querían redención, y por eso dice en Mt 9,13 par: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores».

[9] La paradoja total consistiría en decir que el único pecado posible es la voluntad de cumplir la Ley de Moisés; en esta línea, Bultmann, *Teología* 294: «Pertenece sobre todo a la conducta *kata sarka el cumplimiento celoso de la ley*, en la medida en que el hombre piensa conquistar la justicia de Dios mediante el cumplimiento de ella apoyándose en las propias fuerzas».

b) La Carta a los Gálatas

1 Cor 15,56 hubiera quedado para siempre como un enigma de primer orden si no hubieran seguido más explicaciones en Gálatas y Romanos. La Carta a los Gálatas habla más de la Ley que del pecado e incluso, por lo menos como paso dialéctico, llega a excluir a los judíos de la lista de los «pecadores» (Gál 2,15). De todos modos, su idea es claramente que Dios no podía dejar un reducto de no pecadores que no necesitaran la redención aportada por Jesús. Por eso dice que «la Escritura lo ha encerrado todo bajo el dominio del pecado, para que la promesa fuera dada a los creyentes por medio de la fe de Jesucristo» (Gál 3,22). Desde un punto de vista semántico, hay que observar que, tanto en 1 Cor 15,56 como en Gál 3,22, la palabra «pecado» (*amartia*) ha cobrado un sentido nuevo: ya no es el pecado como hecho singular, sino que está «globalizado», como un poder que me domina y me induce a pecar.

c) La Carta a los Romanos

En la Carta a los Romanos no nos apartamos del sentido «corriente» de las palabras cuando usa el verbo *amartanô* («pecar»), el adjetivo *amartôlos* («pecador») o el sustantivo *amartia* («pecado») en plural. Especialmente en la frase: «Los que pecaron sin ley, sin ley se perderán; los que pecaron en la Ley, serán juzgados por la Ley» (Rom 2,12). El mismo sentido daríamos a la frase «todos pecaron» en 3,23 y 5,12, a la alusión a Adán como «aquel que pecó» (5,16), precedida de «los que no pecaron a semejanza de la transgresión de Adán» (v. 14), así como al interrogante «¿pecaremos?», en 6,15. En la misma línea, entenderíamos el adjetivo «pecador» en 3,7 y 5,8.19. También el sustantivo en plural («pecados») es expresión sustantivada del verbo; lo encontramos en un texto plenamente paulino (7,5: «las pasiones de los pecados»), en uno probablemente prepaulino (3,25: «por el perdón de los pecados pasados») y en dos del Antiguo Testamento: «Bienaventurados aquellos a quienes fueron perdonadas las iniquidades y olvidados los pecados; bienaventurado el hombre a quien Dios no tiene en cuenta el pecado» (4,7s, citando Sal 32,1s); «cuando perdonaré sus pecados» (11,27, citando Jr 31,34). El primero de estos dos textos contiene también el sustantivo en singular (v. 8), pero el sentido es exactamente el mismo. Queda, finalmente, un texto, sorpren-

dente en la primera lectura, en que «pecado» en singular conserva su sentido normal, 14,23: «Todo aquello que no proviene de la fe es pecado». En el contexto, pregunta si «es pecado» (¡en el sentido más normal!) comer carne. Responde que será pecado para aquel que «crea» que lo es. Es decir, que ahí la palabra «fe» tiene un sentido distinto; pero la palabra «pecado» no.

Nos queda todavía una buena serie de textos, en los cc. 3 y 5-8 de Romanos, que nos permiten enlazar con 1 Cor 15,56 y Gál 3,22: no sólo en cuanto al sentido de pecado, sino en cuanto a lo que se dice. Cuantitativamente, representan un pequeño porcentaje del texto paulino[10], pero se supone que el apóstol puso toda el alma en aquellos textos. Lo cual no impedía ponerles un cierto «vestido» literario que los hiciera más impresionantes.

En los textos aludidos, «pecado», en singular y frecuentemente con artículo, toma una especie de personalidad propia, pero no para significar, como en los textos anteriores, «actos malos», sino una especie de poder maléfico que nos conduce a ellos. Estar «bajo el pecado» (Gál 3,22; Rom 3,9; 7,14) significa estar bajo ese poder; consecuentemente, se dice que «el pecado reinó» (5,21; 6,12) o que «no dominará» (6,14), que no debemos presentarnos a él para servirle como «esclavos» (vv. 6.16s.20) que van a recibir una «paga» miserable (v. 23), aunque el punto de partida es que estábamos «vendidos» a él (7,14). En esta línea, se dice que el pecado «habita» en nosotros (vv. 17.20), «lucha contra» nosotros hasta «hacernos cautivos» e imponernos su «ley» (v. 23). Esa «ley del pecado» (v. 25; 8,2) no se identifica, como veremos, con la Ley de Moisés (que es Ley de Dios), pero resulta en la práctica más fuerte que ella. Sencillamente porque el pecado es más astuto: cuando llegó el mandato, el pecado «revivió» (7,9) y, «tomando ocasión» de él, «me engañó» y «me mató» (v. 11; cf. v. 9), con lo cual el pecado demostró ser «extraordinariamente pecador» (v. 13). En este contexto, debemos afrontar los distintos textos en que se habla de la situación pecadora del hombre a partir del pecado de Adán. Sobre todo, tres fragmentos: Rom 5,12-21, sobre Adán y Cristo; 3,9-20, sobre el pecado de los judíos; 7,14-25, sobre las luchas del «yo».

[10] Conviene, sin embargo, recordar que ni 1 Tes, ni 2 Cor, ni Flp, ni Flm hablan de «pecado» en dicho sentido y, en cambio, se las considera cartas indiscutibles de Pablo.

La contraposición entre Adán y Cristo (5,12-21) es repetida cinco veces (vv. 15-19) de forma gramaticalmente correcta y una vez (vv. 12-14) de forma gramaticalmente forzada: empieza bien («Así como por un solo hombre...»), pero termina como un añadido (v. 14c: «Adán, que es figura del que ha de venir»). En Cristo vemos al «un solo hombre» (vv. 15.17.18.19.21) que nos salvó; en Adán, al «un solo hombre» (vv. 12a.15.16.17.18.19) que nos trajo la perdición. Adán es el paradigma del pecado-potencia que acabamos de describir. Por eso dice: «Por un solo hombre el pecado (= potencia) entró en el mundo» (v. 12a)[11]. La muerte también entró (v. 12bc), pero no figura como protagonista activa, sino como indicio de que el pecado existía en el mundo: en consecuencia, todos pecaron y todos murieron (v. 12cd). A la posible objeción de que antes de Moisés, si no había ley, no se podía imputar el pecado (v. 13b; cf. 4,15), responde con una afirmación palmaria: murieron todos[12], incluso los que no habían transgredido un precepto como Adán (v. 14ab). Se supone, pues, que pecaron realmente y merecían ser condenados (como decía 2,12a). En el v. 19, una traducción defectuosa del verbo griego (*katestathêsan-katastathêsontai*) indujo la traducción «fueron constituidos pecadores»-«serán constituidos justos», como si se tratara de algo automático, sin pasar por la idea de unos pecados personales y de la fe como camino para la justificación. La traducción correcta es «llegaron-llegarán a ser»[13], que implica ambas cosas y hace que el versículo gane en expresividad: la desobediencia de Adán produjo algo semejante: los pecados personales; la obediencia de Cristo produjo también algo semejante: la obediencia de la fe (cf. 1,5; 6,16.18; 16,19.26).

[11] Dicho en términos de teología sistemática: no vemos el «pecado original» en v. 12d (*in quo omnes peccaverunt*), sino en v. 12a (*peccatum intravit in mundum*); cf. E. Brandenburger, *Adam und Christus* (Neukirchen 1962); C. E. B. Cranfield, *On some of the Problems in the Interpretation of Rom 5,12*, Scottish Journal of Theology 22 (1969) 324-341; F. W. Danker, *Rom 5,12: Sin under Law*, NTS 14 (1967) 424-439; P. Grelot, *Péché original et rédemption dans l'Ép. aux Romains*, NRT 90 (1968) 449-78; J. Gross, *Die paulinische Adam-Christus-Typologie und die Erbsündenlehre*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 19 (1967) 298-307; B. Harbert, *Romans 5,12: Old Latin and Vulgate in the Pelagian Controversy*, en *Studia Patristica XXII, 261-264.*

[12] Entendemos que el texto habla formalmente de muerte física, aunque esa muerte no sea componente esencial de la doctrina, sino una especie de «contraprueba» de la universalidad del pecado; cf. J. Sánchez Bosch, *Libertad y gracia en la Carta a los Romanos* (Barcelona 1973) 17-21.

[13] Cf. según W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlín 1988), *kathistêmi,* 3. Cf. Brandenburger, *Adam* 233.

El recurso a Adán sirve para subrayar la universalidad del pecado: pues también los judíos son «hijos de Adán»; el recurso a la muerte sirve para atribuirle un cierto carácter infalible, pues nadie se escapa de ella; la comparación con Cristo explica, en el fondo, la misma insistencia en el pecado: pues si el pecado no fuera universal, habría personas no necesitadas de redención.

Pero para justificar la redención no hace falta decir que la imagen de Dios ha quedado totalmente destruida: basta decir que ha tenido «serios desperfectos»[14]. Para algunos, lo primero es inseparable de un cierto «paulinismo», y para ello cuentan con el apoyo de textos como 3,9-20, sobre el pecado de los judíos, y 7,14-25, sobre las luchas del «yo»[15].

El primero argumenta sobre la base de un rosario de textos bíblicos (vv. 10-18), en los que viene a decir que «no hay» (vv. 10b.11ab.12bc.18) «ni uno» (vv. 10b.12c) que se preocupe de Dios (v. 11b) y se porte bien (v. 12b). Pero con detalles más bien espeluznantes: su garganta es un sepulcro abierto (v. 13), sus pies están afilados (son rápidos) para derramar sangre (v. 15), dejan destrucción y miseria a su paso (v. 16). A eso, el apóstol añade un comentario todavía más grave (v. 19): que la Ley dice eso (pues son textos bíblicos) para los que están bajo ella, para que todo el mundo (los judíos, pues los gentiles ya saben que son pecadores) se calle y quede como reo ante Dios

Cabe preguntarse: ¿Es éste el recuerdo que Pablo tiene de su pasado judío, él, que de sí mismo ha dicho que «según la justicia que hay en la Ley llegué a ser intachable»? ¿Diría el apóstol todo eso, por ejemplo, de Abrahán o de Jeremías? Daremos nuestra respuesta, pero antes recordemos el otro texto.

En 7,14-25 no aparecen sólo aspectos negativos: dice que el «yo» está de acuerdo con la Ley de Dios (v. 16b) y es capaz de querer cumplirla, pero no de hacerlo (vv. 15b.16a.18s), porque quien actúa no es él mismo, sino el pecado que habita en él (vv. 17.20b). A partir de v. 21, presenta el problema bajo la forma de un enfrentamiento entre «leyes»: su «hombre interior», es decir, su «razón» (según v. 23b: «la ley de mi razón»), está de la parte

[14] P. Althaus, *Paulus* 56-67, deja claro que la corrupción total de la humanidad no redimida no se deduce de los textos de Pablo.

[15] Cf. Sánchez Bosch, *Libertad* 21-30.

de la Ley de Dios (vv. 22.25b), pero en sus miembros reside otra «ley», la del pecado (vv. 23.25c).

Con eso habríamos ganado en un aspecto (queda algo sano: una razón que quiere hacer el bien) y habríamos perdido en otro: pues «yo», seguido de verbos de presente, parece indicar al mismo Pablo en su situación actual. Podemos responder (provisionalmente) a esta última posibilidad diciendo que todo eso se dice bajo la idea de que alguien podrá resolver el problema (vv. 24.25a), con lo cual se da paso a las grandes afirmaciones del c. 8: que «la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús *te* ha liberado de la ley del pecado y de la muerte» (8,2)[16].

Pero, incluso como descripción de la realidad humana antes de Cristo, el texto presenta problemas. Por un lado, aquí se le atribuye una buena voluntad que 3,9-20 le había negado; por otro lado, nuestro texto presenta un «cuadro» psicológicamente imposible: que alguien quiera siempre hacer el bien y no lo haga nunca[17]. Creo que el contexto nos pone en camino de solucionar este dilema: es posible que Pablo no esté diciendo ni una cosa ni otra respecto de lo que el hombre en realidad *hace*, sino de lo que da de sí por sí mismo, con sus solas fuerzas, sin la ayuda de la gracia de Dios. Por eso, en 3,20 dice que «por las obras de la Ley nadie se justificará ante Dios» (v. 20: *ex ergôn nomou*), dando a la preposición *ex* todo su valor de «origen», pensando en lo que la Ley puede dar por sí misma, que no es más que conocimiento del pecado (v. 20c; cf. 7,7-9). Si ello es así, 3,9-20 diría: «el hombre, sin la gracia de Dios, pecará inexorablemente», mientras que en 7,14-25 añadiría: «pecará, aunque ponga su voluntad en evitarlo». En ambos casos, hablaría *aisladamente* de una de las partes en lucha; porque la otra, la gracia de Dios, nunca estuvo dormida.

2. *La Ley, intento fallido de salvación*

No se concibe una teología de san Pablo que no hable de la Ley. Y con razón, pues son muchos los textos en que el apóstol

[16] Althaus, *Paulus* 91-95, reconoce que los textos de Pablo permiten hablar de una «liberación» bastante profunda, aunque, en este punto, el autor se inclina por darle más razón a Lutero.

[17] Me parece insuficiente una explicación del texto de Pablo con la sola ayuda de la psicología profunda, sencillamente porque el apóstol también «juega» con los conceptos; cf. G. Crespy, *Exégèse et psychanalyse: Rom 7,7-25*, en *Fs. F. J. Leenhardt* (Ginebra 1968) 169-179.

habla de ella. Lo malo es que no todos van en la misma dirección, y no quisiéramos nosotros, en aras de un cierto «paulinismo», (des)interpretar los favorables para hacerlos coincidir con los desfavorables[18].

a) Textos favorables a la Ley

Lo más favorable es que se la llame «Ley de Dios», incluso cuando se subraya su impotencia (Rom 7,22.25; 8,7). También lo es el hecho de que, en 9,4, la «legislación» (*ê nomothesia*) figure entre las prerrogativas de Israel, después de «la filiación [divina], la gloria y las alianzas» y antes de «el culto y las promesas». En cuanto a su validez para el cristiano, es importante que los nuevos valores del hombre redimido sean, según 1 Cor 7,19, «el cumplimiento de los mandatos de Dios» y, según Gál 5,6, «la fe que actúa por medio del amor», que no le anda muy lejos, ya que el precepto del amor (formulado según Lv 19,18) es «plenitud» y «recapitulación» de la Ley (5,14; Rom 13,8-10). La debilidad y, al mismo tiempo, el valor permanente de la Ley se deducen de 8,3s: ante esa debilidad, Dios manda a su Hijo... «para que el mandato (*dikaiôma*) de la Ley se cumpla en vosotros...». En este sentido, entendemos que, a los que le acusan de desvirtuar la Ley, Pablo pueda responder: «¡De ninguna manera! Más bien, sostenemos la Ley» (3,31). También entendemos los elogios que le dedica 7,12.14: que no sólo es «santa y justa y buena», sino también «espiritual», lo que nos lleva a completar 8,4: «se cumpla en vosotros, los que no camináis según la carne, sino según el Espíritu».

No es totalmente ajeno al tema el hecho de que a la Escritura también se la llame «la Ley», contraponiéndola así a «cosa humana» (1 Cor 9,8: *kata anthrôpon*) y haciéndola participar del carácter definitivo de lo que «está escrito» (v. 9; 14,21; cf. v. 34) y dé «testimonio» de los hechos salvíficos (Rom 3,21).

Todo ello nos conduce a dar plena validez a las veinte veces en que aparece «la Ley» en Rom 2. Ello producirá una induda-

[18] Cf. J. M. Díaz Rodelas, *Pablo y la Ley* (Estella 1994), excelente monografía sobre el tema de la Ley, agudizado en las dos últimas décadas; coincidimos con él en el punto de llegada, Romanos, aunque veríamos *sustancialmente* la misma doctrina en los textos anteriores, Gálatas y Corintios. H. Räisänen, *Paul and the Law* (Tubinga 1983) presenta del modo más agudo las contradicciones de Pablo, sin hacer el más mínimo esfuerzo por «componerlas».

ble tensión con los «textos desfavorables», que recorremos acto seguido. Pero quizás la solución consistirá en dar a aquellos textos una interpretación compatible con éstos.

Especialmente, los textos en que se habla de «la Ley» como la norma que Dios va a seguir en el juicio final (2, 12s), o se afirma que su cumplimiento es el que da utilidad y validez a la circuncisión (vv. 25-27), en la línea (pues no hay ninguna barrera sintáctica) del verdadero judío, «cuya alabanza no viene de los hombres, sino de Dios» (vv. 28s). Algo deberemos matizar a la luz de otros textos, pero dos hechos nos parecen claros: a) que el «juicio» de Dios está muy arraigado en los textos paulinos (cf. v. 16; 3,6; 1 Cor 2,13; 6,2s); b) que las «listas de pecados» (Rom 1,29-31; 13,13; 1 Cor 5,10s; 6,9s; Gál 5,20s) parece que deben constituir «materia obligada» en aquel juicio. Pues bien: aquellas listas tienen mucho que ver con las prohibiciones del Decálogo y con otros muchos textos de «la Ley y los Profetas» (cf. Rom 3,21)[19].

Sobre esta base podemos entender el elogio que se hace del gentil honrado (2,14s). En cuanto a su fuente de información, dice que es «por naturaleza» y que «ellos mismos son ley»; en cuanto a los contenidos, dice que cumplen «lo propio de la Ley» y que llevan «la obra de la Ley (*to ergon tou nomou*) escrita en sus corazones».

En los vv. 17-24 no tiene elogios, sino críticas a los judíos. Pero son críticas que se convierten en elogio de la Ley. Le dice que se gloría en Dios (v. 17) y en la Ley (v. 23), pero que deshonra a Dios al incumplir la Ley *(ibíd.)*, con lo cual aproxima al máximo las dos «glorias»[20]. La crítica recae, pues, sobre sus incumplimientos, no sobre sus pretensiones:

[19] De un modo o de otro, todas las teologías paulinas llegan a la conclusión de que un cristiano *debe* cumplir los grandes mandamientos del Decálogo; E. Lohse, *Ethik* 83, habla de «no echar a perder la salvación» («das Heil nicht zu verspielen»; cf. pp. 69-83); véanse W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Gütersloh 1961); O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik* (Marburgo 1968); S. Westerholm, *Law and Christian Ethics*, en P. Richardson, *The Debate over «Torah» and «Nomos» in post-biblical Judaism and early Christianity* (Waterloo 1991) 75-91.

[20] Cf. J. Sánchez Bosch, *Gloriarse según San Pablo. Sentido y Teología de KAYXAOMAI* (Roma-Barcelona 1970) 134-160: la «gloria» del judío; obsérvese que, según dicha tesis, también en 3,27 se habla de la «gloria» específica del judío y que, a la luz de ella, se define la «gloria» del cristiano (pp. 184-210) y la del apóstol (pp. 211-251).

Te consideras guía de ciegos, luz de los que están en tinieblas, educador de insensatos, maestro de niños, persona que tiene el modelo del conocimiento y de la verdad en la Ley (vv. 19s).

Todo eso habría podido cumplirse si su conducta hubiera correspondido a su predicación (cf. vv. 21-24).

b) Textos desfavorables a la Ley en Romanos

Lo único que puede compararse con Rom 2, donde *nomos* sale 20 veces, es Rom 7, donde sale 23, pero en sentido más bien desfavorable. Veremos primero este capítulo, para preguntar después por la aportación de los restantes textos, sobre todo de Gálatas.

Acabamos de decir que, según 7,12.14, la Ley no es sólo «santa y justa y buena», sino también «espiritual». Pero hemos visto también cómo, según el mismo capítulo, la Ley fracasaba frente a la fuerza superior del pecado, a pesar de que el «yo» está de acuerdo con ella (v. 16b) y quiere cumplirla: no es capaz de hacerlo (vv. 15b.16a.18s) porque quien actúa no es él mismo, sino el pecado (vv. 17.20b). Hemos visto también cómo el «hombre interior», es decir, la «razón» (según v. 23b: «la ley de mi razón»), está de parte de la Ley de Dios (vv. 22.25b); pero en los miembros de aquel mismo hombre reside otra «ley», la del pecado (vv. 23.25c), que se lleva, por lo menos de momento, la victoria.

Aún así, se nos plantea un problema teológico: ¿Cómo es posible que la Ley, siendo «de Dios», fracase y el pecado, que no es de Dios, triunfe? Según lo que hemos visto, este mismo capítulo nos hace adelantar algún paso en la solución del problema. Viene a decirnos que el pecado es más astuto que ella: el hombre vivía tranquilamente sin ley, pero, cuando llegó el mandato, el pecado «revivió» (7,9) y, «tomando ocasión» de él, le «engañó» y le «mató» (v. 11; cf. v. 9), con lo cual el pecado demostró ser «extraordinariamente pecador» (v. 13).

Eso se ha dicho de modo no menos complicado en vv. 5s: «las pasiones de los pecados actuaban en nuestros miembros *por medio de la Ley* en orden a dar frutos de muerte, pero ahora hemos sido desligados de la Ley, porque hemos muerto a aquel que nos retenía». Entendemos que propiamente quien nos retenía es el pecado, porque él es quien da frutos de muerte (v. 5; cf. 1,32; 5,12.17.21; 6,21.23) y es a él a quien tenemos que morir (cf. 6,2.6.10s; 8,10). La Ley, por lo visto, sólo daba alas a las pasiones de los pecados para que actuaran en nuestros miembros;

algo así como la ley del matrimonio, que hace que la mujer casada esté unida a su marido (v. 2). Eso mismo parece indicar 1 Cor 15,56 cuando dice que «el aguijón de la muerte es el pecado y la fuerza del pecado es la Ley».

Y ¿qué hace la Ley para ser «fuerza del pecado»? Según el texto, dar conocimiento del pecado:

Yo no conocía el pecado si no es por medio de la Ley, y no hubiera conocido la codicia si la Ley no hubiera dicho: «No codiciarás» (7,7).

En los capítulos anteriores ha dicho cosas parecidas:

Pues por la Ley tenemos conocimiento del pecado (3,20);

Pues la Ley consigue el castigo y, donde no hay ley, no hay transgresión (4,15; cf. 5,13b);

La Ley se entrometió para que abundara el pecado (5,20).

Queda claro que la Ley no transmite un conocimiento falso. Pero desata las pasiones: como si a un borracho le enseñan un cartel donde pone «Taberna». En el fondo, todo el capítulo, con sus textos paralelos, nos dice que la Ley indica dónde hay que ir, pero no transmite la fuerza necesaria para recorrer el camino. Lo expresa, como veíamos, a través de una personificación del pecado, pero también en términos más simples: «querer el bien está en mis manos, pero hacerlo, no» (v. 18b; cf. v. 21b). En 8,3 dice: «lo que era *imposible* para la Ley por la *debilidad* de la carne»; en v. 7 confirma: «el pensamiento de la carne es enemistad para con Dios: no se somete a la Ley de Dios, *ni puede*».

Profundizando un poco más, diríamos que aquí el apóstol ha operado una dicotomía, como lo había hecho con Adán y Cristo: de una parte, lo que Adán (es decir, el hombre sin la gracia) da de sí; de la otra, lo que Cristo (es decir, la gracia) da de sí. Además, ha puesto nombre a esas dos visiones: «la letra» y «el Espíritu» (Rom 2,27.29; 7,6). En su realidad concreta, según la vivían los israelitas piadosos (¡cf. el Sal 118!), la Ley estaba dentro de un plan de Dios, en el que imperaban las promesas y la fe (cf. Rom 4,13s), pero aquí ha querido hablar de lo que la Ley puede dar de sí como «letra», es decir, prescindiendo de la Providencia que siempre la acompañó.

c) En las Cartas a los Corintios

Precisamente porque habla de «letra» y «Espíritu», aunque no de «Ley», sino de «alianza», debemos citar aquí 2 Cor 3,6-11,

donde aparece la célebre frase: «la letra mata y el Espíritu vivifica» (v. 6). Si, según 1 Cor 15,56, el pecado es aguijón de la muerte y la Ley es la fuerza del pecado, se deducirá que la Ley, en su condición de letra, mata, aunque sea indirectamente. En virtud de ello, el ministerio de Moisés podrá llamarse ministerio de muerte (v. 7) y de condenación (v. 9). A pesar de todo, ese ministerio estuvo rodeado de tal gloria (resplandor procedente de Dios) que los israelitas no podían ni mirar a la cara de Moisés (v. 7). Su gloria queda desvalorizada por el hecho de que existe una gloria superior (v. 10), pero, en el fondo, es la misma gloria que contempla todo aquel que se vuelve al Señor (v. 16), que nosotros contemplamos a cara descubierta (v. 18), pero otros no ven por llevar un velo en el corazón (vv. 14s).

Empezó 1 Cor 15,56 diciendo sin previo aviso que la Ley es la fuerza del pecado; continúa 2 Cor 3,7, sin ningún intento de demostración, hablando del ministerio de Moisés como de un «ministerio de muerte»: ambos hechos nos llevan a pensar que el tema debía de estar ya en la mente de Pablo. Sospecharíamos incluso que ahí podía traslucir la antigua polémica del judeocristianismo helenista contra la Ley (cf. Hch 6,11.13s).

d) En la Carta a los Gálatas

La Carta a los Gálatas se suma a la misma tradición cuando dice que la Ley trae maldición, porque hay que cumplirla toda (Gál 3,10; cf. 5,3; 6,13) y para ello no nos ofrece el camino de la fe, también propuesto por la Escritura (3,11; cf. Rom 1,17; 10,6-8), sino el de las obras, que nos deja con nuestras solas fuerzas (v. 12; cf. Rom 10,5). Sin más contexto, el v. 12 podría inclinarnos a pensar que el apóstol está contra todo «hacer» (¡uno de los verbos más universales!), contradiciendo, no sólo a Rom 2,13s, sino también a Gál 6,9[21].

Lo que está claro es que la sola voluntad de «hacer cosas» no nos va a salvar, sencillamente porque no las haremos todas (Gál 3,10); hay que partir de la fe (v. 11), la cual, ciertamente, nos llevará a «hacer cosas» (cf. 5,6.13s; 6,2-4.9s).

[21] Nos parece un literalismo excesivo no leer el v. 12 a la luz del v. 10; lo malo, según el contexto, es la justificación «por las obras» (*ex ergôn*: 2,16; 3,2.5.10), es decir, ganada por las propias fuerzas, no cualquier tipo de «obra», ni siquiera la circuncisión, en ciertas circunstancias (2,7s; cf. Rom 2,25).

En el mismo contexto (3,15-29), el apóstol argumenta que lo que vale es la promesa, precisamente porque a la promesa se responde con la fe (v. 14; cf. Rom 4,13s); la Ley, que llegó 430 años más tarde, no puede interferir en su validez (vv. 15.17). A la pregunta de si entonces la Ley vino sólo para estorbar (vv. 19a.21a), responde tres veces (vv. 19b.22.23-25), diciendo más o menos lo mismo: a) vino para darnos una conciencia de pecado, que nos conduzca a la fe en Cristo (v. 19b; cf. Rom 4,15); b) para encerrarnos en la cárcel del pecado, suspirando por la fe de Cristo (vv. 22a.23a; cf. Rom 3,19; 5,20; 7,7-13); c) para ser como el esclavo ignorante que conduce a los niños a la escuela, que es Cristo (vv. 24a.25b; cf. 4,1-5). Entre la primera y la segunda respuesta rebaja el peso de la Ley, que fue dada *por medio* de los ángeles y de un mediador entre ellos y el pueblo (vv. 19c.20); entre la segunda y la tercera respuesta afirma que es incapaz de dar vida y, por tanto, no puede ser origen de la justificación (v. 21b; cf. Rom 8,2-4). Dejaríamos ese recuerdo de los mediadores (vv. 19c.20) como pura retórica de controversia, pues no deja de quedar claro que la Ley procede de Dios. En cambio, el v. 21 nos devuelve al planteamiento de Rom 7s y de los textos citados de las dos Cartas a los Corintios: la Ley, en tanto que «letra», no puede ganarle la batalla al pecado (citado aquí en vv. 19b.22a), porque el pecado es muerte y de él sólo le salva una inyección de vida que la «letra» no puede dar.

3. *La iniciativa divina*

Hemos seguido la paradoja de que algo que es «de Dios», como la Ley, podía ser vencido por algo tan humano como el pecado. Pero esa paradoja se concibe sólo como anuncio de una iniciativa divina que vence al pecado en todos los frentes. A esa iniciativa se la llama, entre otros nombres, la «gracia» y la «justificación»:

> La Ley se entrometió para que abundara la caída, pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia. Para que, así como el pecado reinó en la muerte, también reine la gracia por medio de la justicia en orden a la vida eterna por medio de Jesucristo nuestro Señor (Rom 5,20s).

a) *Las Cartas a los Corintios*

Antes de ver los célebres textos de Gálatas y Romanos, veamos cómo abordan las dos Cartas a los Corintios ese traspaso de reino.

La Primera subraya la iniciativa divina, hablando de Dios «por medio del cual (*di'ou*) habéis sido llamados a la comunión de su Hijo Jesucristo nuestro Señor» (1 Cor 1,9). También habla de ella con las clásicas preposiciones de «origen» (*ek-ex, apo*): «por él (*ex autou*) vosotros sois [algo] en Cristo Jesús, el cual ha sido para vosotros de parte de Dios (*apo theou*) sabiduría, así como justicia, santificación y redención» (v. 30). Una sola vez se habla de «justificar» (*dikaioumai*) para hablar de aquel traspaso:

> Todo eso erais algunos; pero fuisteis lavados, justificados y santificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios (6,11).

La iniciativa «traspasadora» («erais», pero ya no sois) queda clara a través de los verbos que acompañan a «justificar»: «lavar» y «santificar», en clara alusión al bautismo. En cuanto al valor del sacramento «en el nombre del Señor Jesucristo», algo nos dice 1,17, comparándolo con la muerte de Cristo: «¿Es que Pablo fue crucificado por vosotros, o que fuisteis bautizados en el nombre de Pablo?».

El mismo verbo «justificar» (*dikaioumai*) aparece en 4,4 (clásicamente: en sentido «forense») como el resultado positivo de un juicio todavía incierto: ni siquiera la buena conciencia le garantiza al apóstol el aprobado final *(ibíd.;* cf. 3,13-15).

La Segunda a los Corintios, como sabemos, contempla especialmente el ministerio apostólico, pero desde allí también considera la lucha entre los dos reinos y, por tanto, el traspaso del uno al otro. La iniciativa divina queda clara por cuanto que se lucha con armas «poderosas por obra de Dios» (*dynata tô theô*: 2 Cor 10,4) y el triunfo consiste en «hacer cautiva» (*aikhmalôtizontes*) toda mente a la obediencia de Cristo (v. 5)[22].

El poder de Dios es especialmente subrayado en la carta:

> No es que seamos capaces de pensar nada por nosotros mismos como si viniera de nosotros mismos (*af'eautôn... ôs ex eautôn*), sino que nuestra capacidad viene de Dios (*ek tou Theou*: 3,5)[23];

[22] En 2 Cor ocupa un gran lugar el enfrentamiento con los adversarios, pero no hay que reducir cada frase de la carta a aquel enfrentamiento; acertadamente dice Bultmann, en el comentario a este lugar: «*Strateia* des Paulus ist... sein apostolisches Wirken».

[23] Aquí podemos recordar que, aun más allá del tema soteriológico, Dios es aquel «de quien todo proviene» (*ex ou ta panta*: Rom 11,36; 1 Cor 8,6; 11,12).

Tenemos ese tesoro en vasijas de barro, para que la sobreabundancia del poder sea de Dios y no nuestra (*tou theou kai mê ex êmôn*: 4,7);

Me dijo: «Te basta mi gracia», pues el poder hace obra perfecta en la debilidad. A gusto, pues, me gloriaré de mis debilidades, para que se instale en mí el poder de Cristo (12,9);

Fue crucificado en debilidad, pero vive por el poder de Dios. Y también nosotros somos débiles en él, pero viviremos con él por el poder de Dios para con nosotros (13,4: *dynamis*, como en 4,7; 12,9 y en Rom 1,4.16.20; 9,17).

No aparece en la carta el verbo «justificar», pero sí la idea de que el ministerio apostólico es «ministerio de la justicia», rodeado por todas partes de gloria divina (3,9; cf. 11,15). Cuando en 5,21 dice: «lleguemos a ser justicia de Dios en él», creemos que también se refiere al «ministerio de la reconciliación» (vv. 18s), en virtud del cual el apóstol invita a sus hermanos a reconciliarse con Dios (v. 20), diciendo: «Os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios» (6,1), aquella gracia por la que Cristo se hizo pobre para hacernos ricos (8,9).

Queda clara la iniciativa del Padre en esa reconciliación: «*Dios* estaba reconciliando el mundo...». Añadamos sólo que aquí, como en Rom 4,8, la reconciliación es descrita como «no tener en cuenta» (*mê logizesthai*) los pecados, frase que en todas partes se entenderá como sinónima de «perdonar». Digamos, por fin, que hablar de «nueva creación» en este contexto (2 Cor 5,17; cf. Gál 6,15) subraya una vez más la iniciativa y la eficacia divina en este proceso.

Lo que no sabemos es si, para un juez un poco estricto, las dos Cartas a los Corintios merecerían un aprobado desde el punto de vista del «paulinismo». Lo malo es que la misma suerte correría más de un capítulo de Gálatas y de Romanos.

b) Iniciativa divina en Gálatas y Romanos

También en estas dos cartas prevalece la idea de la iniciativa divina en la salvación.

Según Rom 5,20s, el «reino» que sustituye al del pecado es el de la gracia. Para la Carta a los Gálatas, la gracia –de Dios o de Cristo– es elemento característico de la vocación cristiana (Gál 1,6.15). Es el canal por el que nos llegan los frutos de la muerte de Cristo (2,21) y su presencia entre nosotros (5,4). Si los

bienes salvíficos vienen de la gracia (=iniciativa divina), ya no pueden venir «de la Ley» (=mérito humano): ni *dia nomou*, ni *ek nomou*, ni *en nomô* (resp. 2,21; 3,18; 5,4).

Según la Carta a los Romanos, la gracia también tiene que ver con la elección (Rom 11,5) y la «vocación» divinas (v. 29). «Y si es por gracia, ya no es por las obras; de otro modo, la gracia ya no sería gracia» (v. 6). Porque «al que trabaja, la paga no se le da por gracia, sino por deuda» (4,4). Viene a cuento el caso de los hijos de Isaac (9,10-12), nacidos de un mismo parto, de los que, antes de nacer o de haber hecho nada ni bueno ni malo, se dijo que el mayor sería siervo del menor, «para que se cumpliera la elección decidida por Dios» (v. 11b), «no por las obras, sino por el que llama» (v. 12a).

La gracia se relaciona también con las promesas hechas a Abrahán («fue por la fe, para que fuera por gracia, en orden a que la promesa fuera firme para toda la descendencia»: 4,16) y con la obra de Cristo: «gratis, por su gracia, por la redención en Cristo Jesús» (3,24).

En este sentido, podemos observar cómo, en la comparación entre Adán y Cristo (5,15-21), la muerte y la condenación derivan de Adán de modo casi automático, mientras que Cristo nos trae los bienes contrarios como portador de la gracia: «la gracia de Dios y el don en la gracia por el "un solo hombre" Jesucristo...» (v. 15); «los que recibieron la abundancia de la gracia y el don de la justicia...» (v. 17).

Según decíamos (cf. Rom 5,20s), el reino de la gracia suplanta el reino del pecado. Por eso no podemos continuar en el pecado (¡el reino vencido!) para que la gracia abunde (6,1); más aún, podemos estar seguros de que el pecado no nos dominará, ya que no estamos bajo la Ley (aliada, como hemos visto, del pecado), sino bajo la gracia (vv. 14s).

c) «Justificación» en la Carta a los Gálatas

Con eso tenemos algo más de contexto para saber qué quiere decir Pablo en Gálatas y Romanos cuando habla de «justificación» (el verbo *dikaioô* y sus derivados), palabra que, a nuestro modo de ver, tiene más de un sentido.

Hemos visto ya cómo «justificación» puede significar el resultado positivo, por otra parte incierto, en el juicio final (1

Cor 4,4), pero también algo relacionado con el «lavado» y la «santificación» propios del bautismo (6,11). Nos preguntamos si esos dos sentidos bastan para explicar los textos correspondientes de Gálatas y Romanos o hay que acudir a un tercero.

En cuanto a Gálatas, creo que el primer sentido podría bastar para decir que «por las obras de la Ley (*ex ergôn nomou*) no será justificada ninguna carne» (2,16 final). En el supuesto de que, como hemos visto, el hombre está bajo el dominio del pecado y que la Ley no resuelve su problema, queda claro que «por las obras de la Ley» el hombre no puede aspirar a ningún tipo de aprobación por parte de Dios.

En cambio, el segundo sentido puede ser útil para explicar, por lo menos, 2,17 y 3,11:

> Si, buscando ser justificados en Cristo, se encontró que también éramos pecadores, ¿entonces Cristo fue ministro del pecado? ¡De ninguna manera! (2,17);

> Previendo la Escritura que Dios justifica a los gentiles..., preanunció a Abrahán que "en ti serán bendecidas todas las naciones"» (3,8).

El presupuesto del primer texto es que uno ha ido a Cristo para que se le quiten los pecados; si se demuestra que no fue así, Cristo le habrá dado una falsa seguridad y le habrá hundido más en su situación (cf. 1 Cor 15,17).

El segundo texto aproxima «justificar» a «bendecir»: está también en la línea de «lavar», «santificar», como el texto anterior y 1 Cor 6,11.

Y no vemos que los demás textos digan nada en contra de esta interpretación: si, según deducimos de 2,17, Cristo es capaz de hacer que ya no seamos pecadores, comprendemos que toda «justificación» en la que Cristo intervenga tendrá el mismo efecto: así el resto de 2,16, v. 21; 3,24; 5,4. Tanto más aquellos textos en los que se menciona la gracia (2,21; 5,4): pues sabido es que la gracia no es una «sonrisa de Dios» que deja todo como está, sino una «sonrisa» que transforma el mundo y es capaz, como acabamos de ver, de establecer un reino de Dios frente al reino del pecado:

> La ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte (Rom 8,2).

Con ello habremos dado al verbo *dikaioumai* un sentido efectivo, distinto del meramente declarativo que tenía normalmente en el Antiguo Testamento[24]. Un sentido, de todos modos, que puede ser anterior a Pablo (pues 1 Cor 6,11 tiene algún resabio prepaulino) y que tiene, por lo menos, un precedente en Is 53,11: «el justo justificará a muchos y redimirá (lit. "abrirá") sus pecados». Precisamente porque la muerte de Jesús por nuestros pecados figura en el kerigma más primitivo, no resulta tan impensable que la tradición cristiana hubiera sacado de ahí la nueva terminología.

Tenderíamos, pues, en algunos casos, a dar un sentido nuevo al término «justificar» (*dikaioumai*), pero nos acercaríamos más al antiguo en otros términos como «justo», «justicia», «tener en cuenta» (resp. *dikaios, dikaiosynê, logizomai*). Así, cuando en 3,6 se dice «le fue tenido en cuenta en orden a la justicia», entenderemos que había algo digno de ser «tenido en cuenta» en orden a una verdadera «justicia»[25]. Cuando en 3,11 se hable del «justo por la fe», entenderemos que habla de uno que no ha llegado a ser «justo» por sus obras, pero que realmente ha llegado a ser «justo». Cuando en 3,21 se diga que la Ley no da la justicia porque no puede dar vida (*zôopoiêsai*), entenderemos que Dios ha «dado vida» al pecador, y con ella una verdadera justicia. Incluso, cuando en 5,5 se diga que aguardamos «la esperanza de la justicia», entenderemos que tenemos la esperanza que corresponde a la verdadera justicia que Dios nos ha dado[26].

d) «Justificación» en la Carta a los Romanos

En cuanto a la Carta a los Romanos, partimos de la base de que hay que dar un sentido bíblico algo infrecuente a la frase «justicia de Dios» en Rom 1,17; 3,5.21s.25s; 10,3: hablaremos de

[24] Aunque las realidades anunciadas por la «justificación» cristiana sí tienen precedentes en el Antiguo Testamento, cf. H. G. Reventlow, *Rechtfertigung im Horizont des AT* (Múnich 1971).

[25] H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte von «hashab» und «logizesthai»* (Stuttgart 1936), reconoce que el sentido protestante de «imputación» no tiene base en textos conocidos: «Will man also wenn auch unter ausschließlichen Betonung des Inhalts, von der menschlichen Unterwerfung unter der Heilstat sprechen, dann müßte die griechische Bedeutung von *logizesthai* ausgeschaltet werden» (p. 117).

[26] J. A. Ziessler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (Cambridge 1972), concede un amplio margen a un sentido «normal» de justicia (=«vida recta») en los textos de Pablo; cf. A. J. Mattill Jr., *Translation of Words with the Stem «Dik» in Romans*, Andrews University Seminary Studies 9 (1971) 89-109.

«justicia salvadora», con lo cual nos apartamos del sentido que suelen dar nuestros catecismos cuando entienden la «justicia divina» como «rigor», idea que en nuestra carta está representada por la *orgê* (literalmente, «ira»: 1,18; 2,5; 3,8; 4,15; 5,9; 9,22; 12,19) o por la *dikaiokrisia* («justo juicio»: Rom 2,5)[27].

En cuanto al sentido del verbo *dikaioumai*, hay algunas variaciones: un sentido meramente declarativo bastaría en 3,20 (totalmente paralelo de Gál 2,16 final) y 2,13 («los que cumplen la Ley serán justificados»: *dikaiôthêsontai*), pero, por su paralelismo con el adjetivo *dikaioi* en el hemistiquio anterior, quizás habrá que darle sentido nominal («serán justos»). El sentido nominal es también el que más encaja en 4,2: «Si Abrahán "fue justo" (*edikaiôthê*) por las obras, tiene gloria, pero no ante Dios». Además, tenemos un claro sentido forense (¡aplicado a Dios!) en 3,4: «para que seas "justificado" (*dikaiôthês*) en tus palabras y venzas cuando seas juzgado»: la segunda parte del versículo sería traducción exacta de la primera. El lenguaje forense vuelve a aparecer en 8,34s: «¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Si Dios es quien «justifica» (*o dikaiôn*, en sentido de «absuelve»), quién podrá condenarlos?» Y, yendo de lo menos difícil a lo más, nos queda un texto extrañamente forense: «Aquel que murió ha quedado "justificado" del pecado» (6,7: *dedikaiôtai*, en sentido de «absuelto»). Parece que «aquel que murió» es Cristo, de quien –también extrañamente– se dice que «murió al pecado una sola vez» (v. 10). Como si dijera que Cristo, hasta su muerte, tuvo que pagar una cierta servidumbre (¡no personal!) al pecado (cf. Gál 3,13; 2 Cor 5,21), pero después de la muerte quedó totalmente «desligado» («absuelto» es un modo de decir «desligado») de aquella servidumbre. En cualquier caso, no pensamos interpretar los textos menos difíciles a la luz del más difícil de todos.

[27] La comparación entre 1,17 y v. 18, así como entre 3,5 y v. 8, nos hacen ver cómo «justicia» e «ira» caminan en dirección opuesta: si la «ira» es el rigor, la «justicia» es más bien la bondad –así como entendemos que el «varón justo» es el hombre bueno–, pero siempre de Dios; en este sentido, P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Gotinga 1966); G. Herold, *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1,16-18* (Berna 1973); A. Pluta, *Gottes Bundestreue. Ein Schluesselbegriff in Röm 3,25a* (Stuttgart 1969); Pluta / Messerschmidt, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Tubinga 1973). La otra posibilidad es entender que *nosotros somos* «justicia de Dios» (como literalmente se dice en 2 Cor 5,21), en el marco de una «interpretación existencial»; cf. H. Hübner, *Existenziale Interpretation der paulinischen «Gerechtigkeit Gottes». Zur Kontroverse R. Bultmann - E. Käsemann*, NTS 21 (1974) 462-488.

El sentido forense continúa probablemente a través de dos derivados de *dikaioô*: *dikaiôma* y *dikaiôsis*. El sentido parece claro, por lo menos como denotación, en Rom 5,16.18 (v. 16: *dikaiôma*; v. 18: *dikaiôsis*), pues los dos términos se oponen a *katakrima* («condenación»): significan, por tanto, «justificación» en sentido forense. De todos modos, un cierto sentido efectivo parece claramente connotado a través de los paralelos más próximos en el seno de los vv. 15-21 (recordemos el v. 17: «los que recibieron la abundancia de la gracia y el don de la justicia...»). Más aún, si vale la traducción que dimos de *kathistêmi* deponente en v. 19, resultará que, a consecuencia de aquella justificación, «"los muchos" llegarán a ser justos». Un par de capítulos más adelante aparecerá «condenación» (8,1) y «ley» (7,23; 8,2) como poder efectivo; sólo que allí lo contrario no se llamará «justificación», sino directamente: «te liberó» (*êleutherôsen se*: 8,2).

En cuanto al término *dikaiôsis* en 4,25, podemos dudar entre un sentido y otro, pero el contexto (diríamos) favorece el sentido efectivo: se relaciona la muerte de Cristo con los pecados y la resurrección con la «justificación», en un contexto (v. 17) en el que se ha subrayado el poder de Dios como aquel que da vida (*zôopoiountos*) a los muertos y llama al no ser como ser. A propósito: en 5,18 también se habla de «justificación (*dikaiôsin*) de vida».

En cualquier caso, son muchos textos los que nos dan a entender que Pablo conocía y utilizaba el sentido «normal» del verbo *dikaioô*. Pero ocurre con frecuencia que el sentido «nuevo» de un término coexista con su sentido coloquial, sobre todo cuando el primero proviene de una tradición reciente de un grupo pequeño. Este sentido «nuevo» aparecería en los restantes textos en que se usa el verbo *dikaioô*.

Los textos se encuentran «apiñados» en ciertos lugares estratégicos:

Son justificados (*dikaioumenoi*) gratis por su gracia, por la redención que hay en Cristo Jesús (3,24);

De modo que [Dios] sea justo y justificador (*dikaiounta*) de aquel que cree en Jesús (v. 26);

Creemos que el hombre es justificado (*dikaiousthai*) por la fe sin las obras de la Ley (v. 28);

Dios es uno solo, que justificará (*dikaiôsei*) a la circuncisión desde la fe y a la incircuncisión por medio de la fe (v. 30);

Aquel que no trabaja, pro cree en Dios que justifica (*dikaiounta*) al impío (4,5).

Habiendo sido justificados (*dikaiôthentes*) por la fe, tenemos paz para con Dios (5,1);

Mucho más, habiendo sido justificados (*dikaiôthentes*) ahora por su sangre (v. 9);

A los que predestinó, también los llamó; a los que llamó, también los justificó (*edikaiôsen*); a los que justificó, también los glorificó (8,30).

Lo mejor para la interpretación de estos textos es que, excepto para 8,30, hay una gran conexión sintáctica entre ellos: un gran bloque (3,24-30) más dos alusiones sintácticamente correctas a aquel mismo bloque: 4,5 y 5,1.9. Eso hará que lo que digamos de un texto, lo podamos aplicar con toda probabilidad a los demás.

En este sentido, diríamos que parece adecuado colocar la «justificación» en el presente (3;26: «en el tiempo presente»; 5,9: «ahora») o, mejor dicho, en un pasado próximo: pues «habiendo sido justificados...» (5,1) tenemos tal relación con Dios; «habiendo sido justificados...» (5,9) confiamos que seremos salvados en el futuro. El último texto (8,30) nos orienta en la misma dirección al colocar la «justificación» entre la «llamada» y la «glorificación». La indicación sería más perfecta si el último verbo en 8,30 estuviera en futuro y el de 3,30 en presente; pero ya se sabe que siempre puede haber imponderables literarios que produzcan desviaciones de ese tipo[28].

También nos parece bastante claro que ahí la «justificación» implica el perdón de los pecados. Encontramos la idea en v. 25, en la alusión al «propiciatorio» (y, a través de él, al Día de la Expiación), y leyendo *paresin ton amartiôn* como «perdón de los pecados»[29]. También en 5,10, que interpreta la «justificación» de v. 9 como «reconciliación». Igualmente, si entendemos las citas de 4,7s como comentario de v. 5. Las citas (todas de Sal 51s según los LXX) contienen una expresión clara («se perdonan las

[28] La dinámica del paralelismo puede haber hecho que 8,30 colocara en el pasado la «glorificación», que pertenece ciertamente al futuro (cf. 8,18-25); aparte de que está hablando del plan de Dios, en el cual no hay futuro. Por otro lado, 3,30 contempla la realidad cristiana desde el Antiguo Testamento: el que siempre fue «Dios de los judíos» *justificará* ahora también a los gentiles.

[29] Cf. W. G. Kümmel, *Paresis und endeixis*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 49 (1952) 154-167.

iniquidades») y dos menos claras: «son "cubiertos" los pecados» y «no tiene en cuenta el pecado». Personalmente, considero que la última es un modo universal de expresar el perdón, mientras que la anterior expresa lo mismo, pero dando un rodeo litúrgico: los términos *yom kippur* («día de la expiación») y *kapporet* («propiciatorio») proceden de la misma raíz hebrea que significa «cubrir»: es como si Dios «echara tierra» sobre la ofensa, lo cual ya se entendería más como «perdonar»[30]. La tradición protestante, sobre la base de una lectura del «yo» como Pablo (y todos los santos) en 7,14-25, así como de la idea de que «cubrir» una herida no es curarla, ha insistido en que «justificar al impío» es dejarlo tan impío como era. Volveremos sobre ciertos aspectos del tema. Pero digamos, por lo menos, que no nos parece inconcebible que el autor de Rom 8 pudiera decir que el cristiano sigue siendo «pecador»: pero que lo llame directamente «impío» nos parece inconcebible[31]. Si «justificar» significa «perdonar», ya habremos dejado atrás la idea de una justificación puramente declarativa: se trataría de una «declaración» que cambiaría, por lo menos, las relaciones entre las personas[32]. Pero parece que hay más: sólo que tendremos que buscarlo en un contexto más amplio. De la última lista podemos aprovechar la idea de «gracia» (3,24), proyectándola sobre todo el contexto de victoria sobre el pecado *(supra, b);* también la idea de «redención» *(ibíd.)*, a la luz, por ejemplo, de 8,18-23: si la «redención de nuestro cuerpo» implicará una renovación total del universo, algo aportará también la «redención de nuestra alma». Sobre el último texto (8,30), proyectaríamos la luz del versículo anterior: si nos ha predestinado a transformarnos en imágenes de su Hijo,

[30] Cf. Pluta, *Bundestreue* 62-70; es lo que expresan los Setenta cuando traducen los términos de la raiz *kapar* («cubrir») por términos que están en la línea del perdón: *ilaskomai, ilastêrion*.

[31] Baste leer Rom 11,25s.

[32] Entre los exegetas protestantes del presente aparece, de un modo o de otro, la idea de que se trata de una «declaración» cualificada; cf. P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit* 222: «Rechtfertigung ist für Paulus primär Gottes schöpferischer, erlösender Machteingriff in das christliche Leben, Konsequenz und Höhepunkt der Soteriologie»; con matices, Strecker, *Befreiung*; también U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (Gotinga 1986); U. Wilckens, *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien* (Neukirchen 1974) esp. 77-109; W. Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis* (Gotinga 1982); D. O. Via Jr., *Justification and Deliverance: Existential Dialectic*, Studies in Religion 1 (1971) 204-212.

podemos entender que una parte de dicha transformación pertenece a la fase presente.

Mucho nos dirá, entendemos, el concepto de «justicia» (*dikaiosynê*) en Rom 6 y en el conjunto de las cartas indiscutibles[33]. Pero eso forma parte del gran capítulo sobre la vida nueva del cristiano, en el que se conjugan términos como «conciencia» y «libertad»[34], así como «vida» y estar «en Cristo» en un sentido muy intenso. Lo dejamos para una próxima ocasión.

4. *El papel de la fe*

a) Las Cartas a los Corintios

Las dos Cartas a los Corintios relacionan la fe con la justificación de modo algo indirecto. Dicen, ciertamente, que la salvación es fruto (*di'ou... ektos ei mê eikê*) de un anuncio y de una fe (1 Cor 15,2; cf. v. 11; 2,5; 3,5); que si la fe queda sin base (*mataia*), nos quedamos en nuestros pecados, es decir, sin justificación (v. 17; cf. v. 14); que, por la locura de la cruz, Dios salva a «los que creen» (*pisteuontas*: 1,21). En consecuencia, llama «creyentes» (*pisteuontes*: 14,22) a los componentes de la Iglesia e «infieles» (*apistoi*, en sentido de «no creyentes»: 6,6; 7,12-15; 10,27; 14,22-24) a los de fuera. La posible relación de este último término con la «justicia» nos la da 2 Cor 6,14 cuando dice que no hay que compartir yugo con los infieles (*apistois*), porque no hay nada en común entre la «justicia» y la iniquidad. Fuera de estos textos, la fe ocupa un lugar importante (como en la tríada de «fe, esperanza y caridad»: 1 Cor 13,13), pero no un lugar específicamente distinto de otras actitudes cristianas.

b) La Carta a los Gálatas

La importancia decisiva de la fe en orden a la justificación empieza indudablemente con la Carta a los Gálatas. Baste ver que en seis capítulos usa 22 veces la palabra «fe», mientras que las dos Cartas a los Corintios, en 26 capítulos, la usan sólo 9 veces[35].

[33] Según Sánchez Bosch, *Libertad* 61-77, «justicia» es una de las definiciones de la vida nueva del cristiano.

[34] Cf. J. Sánchez Bosch, *Consciència i llibertat en les Cartes de Pau*, en G. Mora, *La consciència moral* (Barcelona 1995) 52-72.

[35] Por completar la imagen, Romanos, en 16 capítulos, la usa 40 veces; en cuanto al uso del verbo *pisteuein*, tenemos Rom 21; 1 Cor 9; 2 Cor 2; Gál 4.

De todos modos, Gálatas no dice 22 veces que el hombre se justifica *ek pisteôs*, «por la fe» (con una preposición que significa «origen»). En primer lugar, «la fe» puede tener el sentido objetivado de «el grupo cristiano», «la religión cristiana»: «evangeliza *la fe* que entonces perseguía» (Gál 1,23; 3,23.25; 6,10); «antes de llegar *la fe*, la Ley nos mantenía encerrados» (Gál 3,23.25); «los de la familia de *la fe*» (6,10). En sentido análogo, se habla de «la circuncisión» y «la incircuncisión» (2,7-9). Incluso la expresión *oi ek pisteôs* puede tener valor de substantivo, en sentido de «los creyentes» (3,7.9), así como *oi ek peritomês* (2,12) son los circuncisos. Quizás tenga algo que ver con esas objetivaciones la frase más bien extraña de 3,12: «la Ley no es *de la fe*»[36].

Por otro lado, podemos precisar que «de la fe» (*ek pisteôs*) no procede sólo la justificación, sino también otros bienes salvíficos: «habéis recibido el Espíritu» (3,2); «el que os suministra el Espíritu y realiza obras de poder entre vosotros» (v. 5), «la promesa es dada a los creyentes» (v. 22), «aguardamos la esperanza de la justicia» (5,5). Con otras preposiciones encontramos: «Vivo en la fe del Hijo de Dios» (2,20), «recibimos la promesa del Espíritu por medio de la fe» (3,14), «sois hijos de Dios por medio de la fe» (v. 26). Sin preposición, se habla de «la fe que actúa por medio del amor» como de aquello que realmente vale (5,6; cf. 6,15) y también se cuenta la fe entre los frutos del Espíritu (5,22). Lo curioso es que en este último texto la fe obtiene el séptimo lugar.

Nos quedan, pues, cinco versículos en los que el apóstol habla de la justificación por la fe (*ek pisteôs*): se reducen a dos frases paulinas y dos textos de la Escritura:

– «Ser justificado por la fe» (2,16; 3,24);

– «Abrahán creyó a Dios y le fue contado en orden a la justicia» (3,6, citando Gn 15,6);

– «Dios justifica a los gentiles por la fe» (3,8);

– «El justo por la fe vivirá» (3,11, citando Hab 2,4).

Lo único que no se deduce, a mi modo de ver, de todos estos textos es que la fe sea el auténtico origen de la justificación (lo cual equivale a decir que la preposición *ek* no es usada con total

[36] Quizás porque fue añadida al orden de las promesas y la fe, que existía 430 años antes (Gál 3,17), pero no, según vamos diciendo, porque haya contradicción entre la fe y cualquier cumplimiento de la Ley.

propiedad). En el sentido de que quien justifica es Dios y el creyente es sólo receptor de sus dones. Dios como sujeto activo está claro en 3,8. En los dos primeros textos (2,16; 3,24), creemos que es acertado entender los verbos pasivos como «pasiva divina». Más claramente en el tercero (3,6), pues allí la justicia proviene de una aceptación de la fe de Abrahán *en Dios* («le fue contado»), que sólo Dios puede hacer. Lo explícito en 2,16 (cf. 3,24) es que creemos en Cristo *en orden a* ser justificados (que se trate de ser justificado «ante Dios» se deduciría mejor del texto paralelo, Rom 3,20, que cita Sal 143,2). En un contexto sintácticamente próximo (Gál 3,21), encontramos que rechazar la justificación por la fe equivale a rechazar la gracia de Dios. Y a eso podemos añadir que los demás dones que se consideran «por la fe» (hemos citado 3,2.5.14.26) son claros dones de Dios[37].

La articulación entre el don de Dios y la fe del hombre es explicitada en 3,14.22 por la idea de «promesa»: Dios da los dones prometidos a alguien que cree en ellos, pues no los va a dar a quien no los reconoce como tales.

Entenderíamos, pues, que Pablo, exclusivamente en Gálatas y Romanos, ha aplicado a la fe una preposición de origen (*ek pisteôs*), tomándola directamente de Hab 2,4 y apoyándose en el paralelismo con la expresión «no por las obras» (cf. *supra, 3b)*, donde la preposición tiene su pleno sentido. Quizás la preposición *dia* («por medio de»), que encontramos en primer lugar en 2,16, así como en 3,14.26 y en Flp 3,9, podría considerarse más apropiada.

c) La Carta a los Romanos

La Carta a los Romanos puede dar algo de luz sobre ese conflicto entre dos preposiciones (*ek* y *dia*) en un texto que las reúne: «Dios, que justificará a la circuncisión desde la fe (*ek pisteôs*) y la incircuncisión por medio de la fe» (*dia tês pisteôs*: Rom 3,30). En ambos casos está claro que la fe no es propiamente «origen», pues quien justifica es Dios (verbo en voz activa). En el caso del gentil, parece claro que Dios tiene que darle primero la fe y luego la justificación; en cambio, en el caso de un judío que ya estuviera caminando «sobre las huellas de Abrahán» (cf. 4,12), Dios

[37] Cf. J. Sánchez Bosch, *Libertad* 45-59: «La llamada a la fe», donde insiste en que la misma fe es don de Dios.

podría tomar aquella fe como un cierto punto de partida. En línea con una fórmula de Filipenses: «la justicia que viene de Dios *basada en* la fe» (*ek theou dikaiosynên epi tê pistei*: Flp 3,9).

Aparte del texto citado (Rom 3,30), sólo en 5,11 se habla de «ser justificado por la fe» con la fórmula *dikaiousthai ek pisteôs*.

La frase que más se le acerca es Rom 3,26 (*dikaiounta ton ek pisteôs*, «que justifica al de la fe»), aunque el artículo interpuesto, como en el caso de Gál 3,7.9, nos lleva a ver en «el de la fe» una locución sustantivada que puede designar simplemente al que cree, así como «los de la circuncisión» (Rom 4,12) o «los de la Ley» (4,14.16) son simplemente los judíos[38]. Con esta fórmula sustantivada se dice que Dios justifica «al de la fe» (3,26) o que la promesa es firme para él (4,16c) en el mismo sentido en que a «aquel que cree» (*o pisteuôn*) se le anuncia la salvación (1,16) o la manifestación de la justicia de Dios (3,22); de modo parecido, «al que cree» (*pisteonti*) se le tiene en cuenta la fe en orden a la justicia (4,5.24), se le considera hijo de Abrahán (v. 11), se le promete que «no será confundido» (9,33; 10,11) y que a él llega la justicia (10,4). Una fórmula y otra expresan lo mismo que la condicional: «Si crees... serás salvado» (10,9) o «se cree en orden a la justicia» (v. 10).

Se atribuye algo más de causalidad a la fe, sin referirla directamente a la justificación, cuando se dice que «por la fe» (*ek pisteôs*: 1,17) o «por medio de la fe» (*dia pisteôs*: 3,22) «se revela la justicia de Dios»; que Cristo ha sido colocado como propiciatorio «por medio de la fe» (3,25); que la promesa llega «por la fe» (*ek pisteôs*: 4,16) y que «por la fe» (con un simple dativo, *pistei*: 5,2) hemos tenido acceso al Padre.

Por su parte, el verbo *dikaioumai*, «ser justificado», va también unido a otras fórmulas: «por su gracia» (*tê autou khariti*:

[38] No se puede afirmar sin más que «el de la fe» (Rom 3,26; 4,16c) signifique, por definición, «aquel que hace de la fe el principio fundamental de su vida», pues «los de la circuncisión» (4,12: *ek peritomês*) son los primeros hijos de Abrahán y «los de la Ley» (v. 16: *ek tou nomou*) son también los primeros en recibir una promesa firme (en ambos casos se añade que «no sólo ellos, sino también»... los gentiles). En el v. 14 –¡en medio de los dos citados!– el sentido sustantivado queda algo más forzado: «Si Dios hubiera decidido que sólo los que tienen la Ley iban a heredar, no habría hablado de fe y de promesa»; es posible que ahí la preposición *ek* vuelva por sus fueros: «Si la promesa *procediera de* la Ley, sería innecesaria la fe y la promesa».

3,24), «por su sangre» (*en tô aimati autou*: 5,9) o «por la fe», pero expresada por un simple dativo (*pistei*: 3,28).

En cuanto al sustantivo *dikaiosynê*, «justicia», se dice que los gentiles la recibieron «por la fe» (*ek pisteôs*: 9,30; cf. v. 32). También se habla directamente de un «justo» (*dikaios*) y de una justicia «por la fe» (*ek pisteôs*: resp. 1,17 y 10,6 –origen–), «de la fe» (*tês pisteôs*, cualidad: 4,11.13). Lo único que está claro es que la fe está necesariamente implicada en el proceso que conduce a la justicia: pero nos falta ver cómo se articula con el hecho indudable de que la «justificación» es don de Dios.

La respuesta nos la da nuestra carta con toda generosidad: empieza definiendo la fe como «obediencia» (*ypakoê*: 1,5), es decir, «receptividad» a aquello que Dios nos da[39]. De 3,2s se deduce que la fe es respuesta a las «palabras de Dios». Lo mismo se sigue si en la frase «por medio de la fe *de* Jesucristo», de 3,22, o «de Jesús» (v. 26), entendemos el genitivo *Iêsou (Khristou)* como genitivo objetivo, es decir, «fe *en* Jesucristo», que es quien ha manifestado la justicia salvadora de Dios (v. 21), quien nos trae la redención (v. 24) y quien ha sido puesto por Dios como «propiciatorio» (v. 26)[40]. Más claro es el hecho de que Abrahán cree «en Dios» (4,3) y que es Dios quien le cuenta esa fe en orden a la justicia, según su gracia (v. 4). Igualmente en el caso de quien «cree en aquel que justifica al impío» (v. 5). El v. 14 viene a decirnos que la fe es aceptación de la promesa divina, pues si los herederos lo fueran por la Ley, la fe quedaría sin sentido y la promesa sin objeto. La idea se expresa solemnemente en el v. 16: «Fue por la fe para que fuera según gracia (*dia touto ek pisteôs, ina kata kharin*), para que fuera firme la promesa». La fe –se explicita– le lleva a esperar contra toda esperanza (v. 18: *par'elpida ep'elpidi episteusen*), a «menospreciar» (v. 19: *katenoêsen*) lo visible, a sentirse «fuerte» (v. 20: *enedynamôthê*) y «seguro» (v. 21: *plêroforêtheis*) de que «aquel que ha prometido tiene poder

[39] Cf. G. N. Davies, *Faith and Obedience in Romans. A Study in Romans 1-4* (Sheffield 1990).

[40] Existe la opinión de que «fe *de* Jesucristo» (o «de Jesús») significa fe personal de Jesús; cf. M. D. Hooker, *Pistis Khristou*, NTS 35 (1989) 321-342. No nos parece demostrado que Pablo hable nunca de esta fe; en el caso concreto, insistiríamos en decir que quien tiene la «fe *de* Jesu(cristo)» en los vv. 22.26 son los «creyentes», citados acto seguido en el v. 22 y en el texto paralelo del v. 25: «por medio de la fe»; si el sujeto son los creyentes, Jesucristo es necesariamente el objeto de la fe.

para cumplir». Es lo que ocurre con los que «creen en aquel que resucitó a Jesús nuestro Señor de entre los muertos» (v. 24), puesto que «resucitó para nuestra justificación» (v. 25).

Por si hiciera falta, 5,2 nos confirmará que «por la fe hemos accedido a esa gracia» (*tê pistei eis tên kharin tautên*). Es decir, que el elemento *realmente activo* es la gracia de Dios: lo que hace la fe es darnos acceso a ella. Aunque envuelto en fórmulas más complicadas, éste es también el mensaje de 9,30-10,11. Indirectamente, por cuanto que la justicia «como por las obras» (9,32) equivale a querer «establecer una justicia propia» y «no someterse a la justicia salvadora de Dios» (10,3): por lo que la justicia «por la fe» consistirá en «someterse a la justicia salvadora de Dios», lo cual encaja con la definición de la fe como «obediencia» (v. 16; cf. 1,5; 15,18; 16,26). Directamente, en la descripción de v. 6: se trata de no querer «bajar al abismo» o «subir al cielo» por nuestra propia cuenta, porque Cristo ya ha bajado y ha subido por nosotros. Se trata, pues, de dejar que Cristo realice su trabajo: de no interponernos en su obra, sino simplemente de abrirnos a ella[41].

Bibliografía para el trabajo personal

Si la teología debe tener algún parecido con otras ciencias, podrá decirse que «hacemos teología» o que «sabemos teología» cuando somos capaces de formular de modo preciso aquello que pensamos o entendemos que piensa un autor. Sí se puede decir que un autor puede utilizar, en distintos momentos, los dos o tres sentidos que se pueden dar a una palabra, pero no es tan fácil que un autor «se apunte» por igual a las dos o tres interpretaciones posibles de un mismo texto. Por tanto, el estudioso debe averiguar, hasta donde le sea posible, cuál es el sentido buscado por el autor.

Sobre un autor como Pablo se vuelca, además, el trabajo de muchos estudiosos. Será bueno estudiar algo más a fondo (qué dicen y por qué lo dicen) algunos autores más significativos en vistas a formarse una opinión personal de lo que dice Pablo. Y, puesto que una teología paulina se construye sobre citas, será bueno ver cada una de esas citas en su contexto propio.

Dentro de esta misma obra podemos apuntar a lo dicho en las «lecturas» de Gálatas y Romanos (*supra*, c. IX B y X B). Punto de referencia obligado para el tema es el varias veces citado capítulo sobre

[41] Cf. A. Dobbeler, *Glaube als Teilhabe*.

Pablo en la *Teología* de Bultmann, para quien todo es antropología. Una visión distinta, más teológica, en la «reeditanda» obra de L. Cerfaux, *El cristiano en San Pablo*[42]. A ellos habría que añadir la literatura citada al final del c. V, tanto las obras de síntesis como los diccionarios, así como la referente a cada una de las grandes cartas (cc. VI-X). Por supuesto que sale un buen cúmulo de información del estudio de términos como «pecado», «justicia», «fe», «obras», «ley» «gracia» (respectivamente, *amartia, dikaiosynê, pistis, erga, nomos, kharis*) en el TWNT o en otros diccionarios teológicos.

Como complemento y, en cierto sentido, contrapartida a los respectivos artículos del TWNT, podemos volver a citar *Pablo y la Ley* de Díaz Rodelas y *Gloriarse* de Sánchez Bosch.

[42] Forma una trilogía con *Cristo en San Pablo* y *Teología de la Iglesia en San Pablo*, todos ellos agotados y dignos de reedición.

Parte cuarta
LAS CARTAS DE LA CAUTIVIDAD

Las últimas cuatro cartas estudiadas suelen aparecer bajo el epígrafe de «grandes cartas». Las cuatro que siguen, tratadas en los capítulos XII y XIII, tienen tradicionalmente un epígrafe común, el de «Cartas de la Cautividad», hoy día menos usado, porque no está claro que todas procedan de la misma cautividad, y ni siquiera que todas procedan directamente de la pluma del apóstol. Es sabido que las dudas se concentran en las cartas a los Colosenses y a los Efesios, las cuales, por otra parte, tienen mucho en común entre sí. Quedan, pues, para este capítulo las dos últimas cartas indudables, aunque, según veremos, aparte de la asonancia del nombre y la situación de cautividad que presuponen, tienen pocos elementos comunes.

Las cuatro cartas, podemos subrayar desde ahora, por el hecho de ser cartas menores, nos recordarán más a las cartas a los Tesalonicenses que a las cuatro grandes. Y no sólo por su extensión, sino por su falta de empeño en decir más, en demostrar más, en sorprender con paradojas. Precisamente por eso, F. Ch. Baur, que solía ver a Pablo bajo el prisma de la polémica, se quedó sólo con las cuatro grandes cartas, rechazando incluso la autenticidad de Primera Tesalonicenses, Filipenses y Filemón, hoy día consideradas indiscutibles. Lo curioso es que, como veremos, en Filipenses no dejan de aparecer los temas clásicos del paulinismo y el enfrentamiento con los judaizantes. Pero la posición del apóstol, contundente sin duda en Flp 3, está bastante menos «argumentada», mientras que en Efesios y Colosenses habrá que hablar de una posición más bien «domesticada».

Capítulo XII
LAS CARTAS A LOS FILIPENSES Y A FILEMÓN

Seguiremos el mismo esquema tripartito que hemos utilizado hasta ahora. En primer lugar, como «datos del problema», trataremos los temas específicos de introducción a los dos escritos, sin dilucidar las cuestiones en discusión.

En segundo lugar, procederemos a la «lectura» de las dos cartas, con una especial atención al *hilo conductor* del escrito. Como hemos hecho hasta el presente, nos extenderemos en ello más que en las introducciones habituales, pero, por la misma entidad de las cartas estudiadas, bastante menos que en los capítulos anteriores.

Finalmente, como «cuestiones abiertas», nos queda clásicamente la de la unidad e integridad de Filipenses, la del lugar y el momento en que fueron compuestas las dos cartas y, por nuestra parte, la de los adversarios que la primera de ellas tiene que afrontar. En cuanto a la teología de ambas, bastará recoger, en la lectura del texto, las diferencias respecto de lo expresado en el capítulo sobre la teología del apóstol.

A. DATOS DE LAS CARTAS

1. Destinatarios: Filipos y Filemón

No hay la más mínima duda sobre la identidad de los destinatarios de ambas cartas: Pablo nombra a los filipenses al principio y al final de la carta que les dirige (1,1 y 4,15) y a Filemón al principio de la que le envía (v. 1).

a) Filemón

En cuanto a Filemón, sabemos sólo lo que nos dice la carta: que el apóstol le considera «colaborador» (v. 1), lo cual se evidencia por el hecho de que en su casa se reúne una «iglesia» (v. 2). Las virtudes que se le reconocen, tanto como la anteposición de la «caridad» a la fe (v. 5-7), encajan con el contexto epistolar, pero se supone que son auténticas. Tampoco es puro tópico cuando Pablo le dice: «Tú mismo te me debes» (v. 19). Significa, con toda probabilidad, que el apóstol lo convirtió personalmente. También está claro que tenía un esclavo llamado Onésimo (v. 10), el cual tenía algo de «inútil» (v. 11), le debía dinero y le procuró algún otro daño (v. 18). A la luz de Col 4,9, podemos suponer que dueño y esclavo vivían en Colosas. Por otro lado, la mayoría de nombres propios que aparecen en Filemón aparecen también en Colosenses[1]. Pero no sabemos más. Por eso, el resto del apartado estará dedicado a Filipos y los filipenses.

b) Filipos y los filipenses

La ciudad de Filipos se encuentra como en la retaguardia del Mar Egeo, cerca de su costa norte. Se había llamado Crénides, y recibió su nombre y su categoría de Filipo, el padre de Alejandro Magno, el gran impulsor de la grandeza de Macedonia. Actualmente se llama Filipia, cerca de Kavala, ciudad insignificante en comparación con las bien presentadas ruinas arqueológicas que cobija[2]. Fue tomada por los romanos el año 168 a.C., al mismo tiempo que la provincia. En el 42 a.C., los asesinos de César, Bruto y Casio, fueron vencidos en la llanura cercana por Octavio, el futuro Augusto. Diez años más tarde, la ciudad fue repoblada por veteranos y se convirtió en colonia de derecho itálico, con el título de *Colonia Augusta Julia philipensium*. Las excavaciones han descubierto, sobre el foro, hermosas inscripciones latinas en honor a antiguos militares de las legiones. La ciudad tenía una buena agricultura y cierto comercio, por estar cerca del mar y ser atravesada por la Via Egnacia, camino normal hacia Roma para los que viajaban por tierra más que por mar. Por su posición estratégica y porque allí estaban «en casa» (hasta las tierras les pertenecían), Filipos era una buena base

[1] *Infra*, c. XIII, E 1a y NAT 297s, hablamos de las distintas personas que aparecen en ambas cartas.

[2] Cf. W. E. Elliger, *Paulus* 23-77.

para el ejército romano. Además de los legionarios veteranos, se encontraban macedonios y tracios. Según veremos, los judíos no tenían allí sinagoga.

El libro de los Hechos (16,12), según la variante más probable, dice que pertenecía a la primera región de Macedonia, no que fuera su capital; añade que era «colonia», como confirman otros datos, y designa cinco veces a sus gobernantes como *stratêgoi*, es decir, militares (vv. 20.22.35s.38). Por otra parte, da a entender que allí los judíos tenían menos derechos que en otras partes (cf. vv. 20s: «soliviantan *nuestra* ciudad; son judíos... *nosotros los romanos*»).

Parece lógico que allí no hubiera sinagoga. Lucas, que ha hablado de «sinagogas» en Jerusalén, en Damasco y por todo el primer viaje (resp. 6,9; 9,2.20; 13,5.14.53; 14,1), en Filipos no habla más que de «Oración» (en griego, *proseukhê:* 16,13.16). Esa «Oración» puede ser un auténtico lugar de reunión cultual (v. 16: «mientras íbamos a la Oración»), pero da a entender que allí los judíos no tenían la estructura «nacional» con escuela y tribunal de justicia que tenían en otras partes. Eso mismo indican las circunstancias «fuera de la muralla» y «cerca del río» (v. 13), como aquellos que se reunían «cerca de los ríos de Babilonia» (Sal 137,1).

Como es habitual, la carta no cuenta la evangelización como tal, pero nos da un dato significativo por el que podemos deducir que fue uno de sus mayores éxitos[3]: el hecho que *desde el primer día* aceptara la participación material de la comunidad en la obra del evangelio (Flp 1,5; cf. 2,12: *cuando estaba presente*; 4,15: *al principio de la evangelización*). Lo extraordinario del caso está en que para el apóstol era vital que la evangelización fuese gratuita (cf. 1 Cor 9,15-18) y, por tanto, *no podía* aceptar nada de personas que él veía como simples «evangelizados»; si acaso, podía aceptar algo de personas que veía como partícipes de su mismo carisma (cf. 1,5.7). El hecho de que los filipenses pasaran tan rápidamente a esta categoría habla, como decíamos, en favor de un éxito rotundo de la evangelización.

Directamente, en cambio, Pablo no habla más que del final de su estancia en Filipos: cuando le tocó sufrir en carne propia

[3] Algo más sobre la evangelización de Filipos y sobre la comunidad allí formada, en NAT 108-120; cf. R. Pesch, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde* (Friburgo 1985); por su parte, B. Mengel, *Studien zum Philipperbrief* (Tubinga 1982), está centrado en el contexto «situacional» (*situative*) de Filipenses.

la situación especialmente expuesta que era propia de una colonia romana (1 Tes 2,2). El color local de la carta puede quedar evidenciado por el hecho de que en ella se habla dos veces de «ciudadanía» (1,27: *politeuesthe*; 3,20: *politeuma*, dos *hápax* del Nuevo Testamento), en un lugar donde exhibir la ciudadanía romana podía ser una auténtica necesidad.

A estos datos podemos añadir las aportaciones de los Hechos de los Apóstoles, que el crítico más reticente reconocerá, por lo menos, como la escenografía más adecuada para los pocos datos con que contamos.

En primer lugar, los Hechos hacen preceder esta evangelización de un prólogo que implica varios centenares de kilómetros: recorrieron Frigia y la región de Galacia; no fueron ni a Asia (entiéndase Éfeso) ni a Bitinia (en dirección al Bósforo), porque el Espíritu Santo se lo había prohibido; atravesaron Misia y bajaron a Tróade (16,6s). Aparte del caso de Galacia, del que ya hemos hablado (*supra*, c. IX, A 2), parece claro que Pablo llegó a Filipos dejando tras de sí centenares de kilómetros por tierra y por mar. Según parece, Pablo se había prefijado como territorio las dos costas del mar Egeo, pero debió de saber que por la costa occidental ya se movía algo y decidió lanzarse primero a Macedonia y Acaya, las «piezas fundamentales» de la otra costa. Dentro de aquellas regiones escogió dos ciudades más romanas (Filipos y Corinto) y dos más griegas (Tesalónica y Atenas), con la idea de que, proclamando el evangelio en aquellas capitales, hacía que el nombre de Jesús tomara posesión de todo el territorio.

Los Hechos, además, nos presentan a Pablo en Tróade, dispuesto a evangelizar. Pero, de modo inesperado, en una visión nocturna, un macedonio le pidió que pasara a Macedonia. Y añade: «Después de que *él* tuvo la visión, enseguida *nosotros* tratamos de zarpar para Macedonia, convencidos de que Dios *nos* llamaba a evangelizarlos» (Hch 16,9s). Con aquella visión (sean cuales sean las tradiciones que inspiraron a Lucas[4]), los Hechos subrayan la emoción con que Pablo inauguraría la evangelización de sus sueños en tierra de griegos.

El primer paso evangelizador lo da el apóstol, según Hechos, un sábado, fuera de la muralla y cerca de un río, donde

[4] Ya hemos hablado, *supra* c. I, nota 9, del posible valor indicativo de las secciones «nosotros».

creyeron que habría Oración y, de hecho, encontraron a un buen número de mujeres que allí se habían congregado (16,13). Significa, y es probable que así fuera, que los prosélitos o simpatizantes eran más que los judíos propiamente dichos. Además, entre los prosélitos ya era normal que las mujeres abundaran más que los hombres (por miedo a la circuncisión, entre otras cosas); razón de más si los hombres eran militares, que en modo alguno hubieran podido adaptarse a las prescripciones de la Ley.

La narración sigue contando que entre los oyentes había una tal Lidia, vendedora de púrpura de la ciudad de Tiatira, adoradora de Dios (prosélita); se convirtió a fondo y se hizo bautizar, junto con todos los de su casa. Acto seguido –prosigue el texto– «*nos* exhortaba diciendo: "Si me consideráis fiel al Señor, entrad y quedaos en mi casa". Y *nos* obligó» (Hch 16,14-15). En toda la narración puede haber más exactitud histórica de lo que muchos creen[5]. Esa hospitalidad queda como símbolo de una penetración del evangelio hasta el fondo del corazón, que *realmente* se dio en Filipos y que, como hemos apuntado, dio sus réditos tangibles durante muchos años.

En cuanto al ambiente externo, recordemos que el apóstol sufrió en su propia persona (1 Tes 2,2; cf. Hch 16,22-39) y que sus convertidos continuaron viviendo bajo la misma amenaza (cf. Flp 1,29).

2. *Ocasión de las dos cartas*

Volviendo a hablar de las dos cartas, digamos que ambas están escritas con ocasión de una cautividad: tanto Flp 1,7.13s.17, como Flm 1.9s.13, hablan de «cadenas». No se trata, sin embargo, del clásico calabozo, como el que evocan Hch 12,7; 16,24; en tal situación, ni hay luz, ni la posibilidad siquiera de firmar, ni se hubiera permitido a nadie que fuera a tomar el dictado de una carta. Es más bien una prisión semiabierta como la que el apóstol sufrió en Cesarea (24,23) o la custodia «en propio alquiler» de que nos habla 28,30.

El motivo concreto de la carta es, en el caso de Filemón, la devolución de Onésimo, con la idea de que sea liberado de su situación de esclavitud (vv. 15-17). Había aparecido donde Pablo

[5] Cf. NAT 110, 113, 116s.

y éste le había convertido en la misma cárcel (v. 10: «a quien engendré en mis cadenas»); por un tiempo, Onésimo se había quedado al servicio del apóstol (vv. 11-13), pero éste entendió que debía regularizar su situación[6].

En el caso de Filipenses, el motivo concreto de la carta no es nada complicado: le habían mandado, junto con una ayuda material, a una persona, Epafrodito, para que cuidara de él (2,25). Esta persona enfermó hasta el punto de temer por su vida y luego se recuperó (2,26-30); es normal que, cuando Epafrodito vuelve a Filipos, lleve consigo una carta en que se agradecen ambas cosas. Y Pablo no necesita más motivos para hablar de su situación (c. 1), ni para exhortarles a la humildad y la concordia, que siempre hacen falta (c. 2). Sin embargo, motivo se necesita, ciertamente, para pronunciar palabras fuertes contra los partidarios de la circuncisión (cf. esp. 3, 2.18s); hasta el extremo de que varios autores entienden que estos fragmentos pertenecen a otra carta, por lo mal que encajan en la tesitura general de Filipenses. Es el tema de la unidad de la carta, que trataremos más adelante (*infra,* C 2) entre las cuestiones abiertas.

También sigue siendo ampliamente debatida la cuestión del lugar y el tiempo en que nuestras dos cartas fueron redactadas. No tanto por el marco cronológico general (*cronología absoluta*) de la vida de Pablo, como por el capítulo de la vida del apóstol (*cronología relativa*) a que corresponden. Aquí recogeremos simplemente las pistas que nos brinda el texto mismo de las cartas, dejando para las «cuestiones abiertas» (*infra,* C 1) la decisión entre las varias opciones posibles.

En la interpretación tradicional, no hay más que una opción, Roma. En favor de ella habría, en el caso de Filemón, la idea general de que un esclavo fugitivo, que encima se ha llevado dinero, no tendría sitio mejor donde ir: además de mil ocasiones para gastarlo, allí podía confiar en el anonimato. En el caso de Filipenses, se citaba, en este mismo sentido, el «pretorio», de 1,13, y la «casa del César», de 4,22.

De todos modos, ninguna de las dos soluciones es evidente. En cuanto a Filemón, falta saber, en primer lugar, si Onésimo era realmente un esclavo fugitivo o un esclavo que va en busca de un amigo del dueño con ganas de hacer las paces. Entre otras cosas,

[6] Más detalles, *infra,* C 1.

porque un auténtico esclavo fugitivo no se prestaría tan fácilmente a pasar tiempo junto a un «cautivo», es decir, en un sitio donde hay guardias. La hipótesis romana, por otro lado, tiene un precio: imaginar que Pablo tenía idea, después de su esperada liberación, de volver hacia Oriente (según Flm 22) y no hacia Occidente (según Rom 15,24.28). No todo el mundo aceptará esta hipótesis. En cuanto a Filipenses, es un hecho que en todas partes puede haber «pretorios» y «casas del César». Con eso no se demuestra que la carta *no fue* escrita desde Roma, pero sí que se pueden barajar otras hipótesis, como veremos en su lugar.

3. *Estilo y vocabulario*

Más en el estilo que en el vocabulario, nuestras dos cartas acusan el hecho de un menor compromiso literario e ideológico por parte del apóstol: no hay ni grandes finales ni grandes principios, sino una especie de flujo continuo en el que todo se relaciona con lo anterior, pero (ésta es la impresión) sin saber muy bien qué vendrá después.

En cuanto al vocabulario, nos encontramos en los niveles previsibles: Filipenses cuenta con 448 palabras distintas en un escrito de 1.624; Filemón, con 141 distintas en un escrito de 335. La proporción resulta normal en Filipenses (1.624 : 448 = 3,62) y alta en Filemón: (335 : 141 = 2,37), pero no es de extrañar en un escrito corto.

El número de *hápax legómena* resulta algo elevado: aparte de los nombres propios, Filipenses tiene 39 hápax del Nuevo Testamento y 46 de los que hemos llamado «hápax paulinos»: palabras que no vuelven a salir en las siete cartas indudables; Filemón, en cambio, sólo tiene 4 hápax del NT y 7 hápax paulinos. De todos modos, ni unos ni otros representan un nuevo filón de la lexicografía paulina. Quizás valdría la pena destacar el «sonido» evangélico de palabras como *genea* («generación»), *khortazein* («saciar»), *farisaios* («fariseo»), así como un «sonido» postpaulino de términos como *episkopos* («obispo»), *aretê* («virtud»), *sôtêr* («salvador»). Por lo demás, se trata en general de compuestos o derivados previsibles, por lo menos en Pablo: por ejemplo, tres compuestos de *syn*, que pueden contar como hápax totales de la literatura griega anterior al apóstol: *synpsykhos* («con una misma alma»), *symmimêtês* («co-imitador»), *symmorfizesthai* («tomar la misma forma»).

4. *Grandes divisiones*

Por supuesto, no se pueden encontrar grandes divisiones en la Carta a Filemón. Establecemos la posible estructura, que desarrollaremos en el apartado siguiente:

a) Introducción epistolar (vv. 1-7).
- Encabezamiento (vv. 1s).
- Exordio (vv. 3-7).

b) Cuerpo de la carta (vv. 8-20).
- Planteamiento (vv. 8-14).
- Solución (vv. 15-20).

c) Final epistolar (vv. 21-25).

Más visible es la estructura de la Carta a los Filipenses, a pesar de no ser muy extensa. Las divisiones están tan claras que varios autores han visto en ella un conjunto de cartas distintas, y alguna base deben de tener para ello.

La gran disonancia (más que «división» en sentido literario) está en el paso de 3,1 al v. 2: acaba de decir que se alegren y se pone a hablar, con palabras bien gruesas, de los judaizantes. De todos modos, si decimos que en 3,2 empieza un nuevo cuerpo, tampoco nos será fácil decir dónde termina. Porque, si incluimos 4,1, también hubiéramos podido incluir, a pesar de la disonancia, 3,1, que dice lo mismo. Dejando abierta la posibilidad de que Filipenses pueda ser un «conglomerado» de tres cartas distintas (Cf. *infra*, C 2), diríamos que tanto 3,1 como 4,1 hacen de «punto y aparte» antes de unas exhortaciones concretas. Podrían ser obra del compilador, pero determinan la estructura de la carta según está.

Basándonos en el texto que tenemos y atendiendo a los contenidos más que a grandes marcas sintácticas, dividiríamos la carta del modo siguiente:

a) Introducción epistolar (1,1-11).
- Encabezamiento (1,1s).
- Exordio: Elogio de los filipenses (vv. 3-11).

b) Noticias sobre el apóstol: Vivencias desde la cárcel (vv. 12-26).

c) Primera exhortación: El ejemplo de Cristo (1,27-2,18).

d) Primer final epistolar: Noticias sobre Timoteo y Epafrodito (2,19-30).

e) Segunda exhortación (3,1-4,9).
- Atención a los judaizantes (3,1-21).
- Exhortaciones varias (4,1-9).

f) Segundo final epistolar: Agradecimiento por la ayuda (vv. 10-23).

B. LECTURA DE LAS DOS CARTAS

1. La Carta a Filemón

a) Introducción epistolar (vv. 1-7)

– *Encabezamiento* (vv. 1s). Según parece, el padre, la madre y el hijo acogen a una «iglesia» en su casa (v. 2).

– *Exordio: elogio de Filemón* (vv. 3-7). Se subrayan, casi confundiéndolas, la caridad y la fe (v. 5), insistiendo en que la fe se convierte en caridad (v. 6).

b) Cuerpo de la carta (vv. 8-20)

– *Planteamiento* (vv. 8-14). Después de presentar sus títulos (vv. 8s), el apóstol expone que Onésimo ha ganado mucho en valor (vv. 10-12) y podía representarle a él [Filemón] ante Pablo (v. 13), pero quiere contar con su dueño (v. 14).

– *Solución* (vv. 15-20). Propone lo contrario: que represente a Pablo ante Filemón (vv. 15-17). Se siente tan identificado con el esclavo, que se compromete formalmente a pagar su deuda (vv. 18s) y pide que el mismo Filemón se vuelva «Onésimo», es decir, «deseable», atendiendo al ruego de Pablo (v. 20: *onaimên*, aludiendo al nombre «Onésimo»).

c) Final epistolar (vv. 21-25)

Gracia que espera obtener (v. 21) y celebrar con una visita (v. 22). Termina con saludos y bendiciones (vv. 23-25).

2. La Carta a los Filipenses

a) Introducción epistolar

– *Encabezamiento* (1,1s). Ampliando el esquema normal, incluye a los que «cuidan» de los santos: los «obispos» y «diáconos» (v. 1)[7].

– *Exordio: elogio de los filipenses* (vv. 3-11). Han colaborado (vv. 5.7) y merecen su afecto-desde-Cristo (v. 8). Pide para ellos perseverancia (v. 6) y percepción de las cosas divinas (vv. 9s).

b) Noticias sobre el apóstol: Vivencias desde la cárcel (vv. 12-26)

Sus «cadenas» se convierten en predicación: como noticia (v. 13) y porque animan a otros a predicar (vv. 14-18), aunque no todos tengan

[7] Cf. 1 Tes 5,15; Gál 6,6.

la misma rectitud (v. 16). Incluso su muerte engrandecerá a Cristo (vv. 19s), será ganancia (v. 21b), significará estar *con* Cristo (v. 23). Pero su vida en la tierra ya *es* Cristo (por cuanto que el apóstol «hace de» Cristo: v. 21a), por su trabajo fructífero (v. 22), necesario para ellos (v. 24). Confía que, por el momento, se quedará con lo segundo (vv. 25s).

c) Primera exhortación: El ejemplo de Cristo (1,27-2,18)

Hay que estar a la altura de la nueva ciudadanía (v. 27: *politeuesthe*) en Cristo, en primer lugar, manteniendo la unidad de la fe. En segundo lugar, no cediendo ante los «adversarios» (v. 28: *antikeimenôn*, en sentido, entendemos, de «perseguidores»), que os han hecho y os harán correr la misma suerte que a mí (vv. 29s).

A partir de 2,1, el tono sube y se vuelve más misterioso: el tema es el común sentir, apoyado en Cristo, en el amor y en el Espíritu (v. 2) y buscado del modo más radical: considerando a los demás superiores a nosotros (v. 3) y poniéndonos a su servicio (v. 4). A partir del v. 5, ese «común sentir» se convierte en «sentir de Cristo», leído a la luz del himno cristológico (vv. 6-11).

El tal himno contempla a «Cristo Jesús» aquí en la tierra, pero presuponiendo su preexistencia. Por eso viene a decir: sin perder (*yparkhôn*, participio presente) su condición divina, no se lanzó con avidez (*arpagmon* = *res capienda*, no *res capta*) a ser tratado como Dios (*isa theô*, «a la altura de Dios»), sino que se anuló (en sentido moral), ya que había tomado (*labôn*, participio aoristo) condición de esclavo y se había hecho semejante (pero no en sentido de mera «apariencia») a los hombres. Siendo considerado, por su figura, como un hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose (*genomenos*, participio presente) obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por eso Dios lo ensalzó sobremanera y le concedió *el* Nombre que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús todo el universo se postre y confiese que Jesucristo es Señor.

El himno sirve enormemente para inculcar la humildad, porque ve a Cristo, Dios y hombre verdadero, renunciando constantemente a mostrar su divinidad (a colocarse «a la altura de Dios»). Y luego, después de treinta y algún años de ser visto como un hombre más, tomando el camino de la obediencia y la humillación infrahumana, como es la muerte de cruz. La respuesta del Padre es dar a «Jesús/Jesucristo» (es decir, incluyendo su realidad humana) todos los honores que, según el Antiguo Testamento, correspondían a Yahveh. De tres maneras: a) por medio de la expresión «*el* Nombre», que significa «el Nombre sagrado»; b) por la alusión a Is 45,23 («toda rodilla se doble y toda lengua confiese»), que se refiere indudablemente a Yahveh; con la inclusión de los celestiales, los terrestres y los infernales no hace más que subrayar el sentido absoluto de la frase; c) con el título de «Señor», entendido como «un solo Señor» (1 Cor 8,6), a la luz del *Semá* (Dt 6,4).

En el párrafo siguiente al himno (2,12-18), Pablo desarrolla sus enseñanzas, pero sólo en sentido práctico: habla de obedecer (v. 12) y de no protestar (v. 14). Entre estas dos amonestaciones, nos da la espléndida paradoja de que tenemos que «trabajar» nuestra salvación, precisamente porque Dios es quien más trabaja en ella (vv. 12s). Luego nos dice que tenemos que correr por este mundo desastrado, levantando la antorcha olímpica (*fôstêres*, «portadores de antorcha») de la Palabra de Dios (vv. 15.16a), con lo cual el día de Cristo podrá demostrar que no corrió en vano (v. 16b).

Puesto ya a hablar de sí mismo, añade su disposición a derramarse como una libación sacrificial (vv. 17s).

d) Primer final epistolar: Noticias sobre Timoteo y Epafrodito (2,19-30)

Hasta el v. 24 habla de Timoteo: lo mandará para que vuelva a darles noticias de ellos (v. 19); también se ocupará de ellos (v. 20), en unos tiempos en que todo el mundo se ocupa de sí mismo (v. 21). Lo retiene hasta ver cómo se le ponen las cosas (v. 23). Confía en que pronto irá él mismo (v. 24).

Luego habla de Epafrodito, que volverá a ellos definitivamente (vv. 25-30). Le sirvió de parte de los filipenses, poniendo en peligro su vida (vv. 27.30). Tanto él mismo como Pablo desean que vuelva pronto, pues la noticia de su enfermedad ya les había llegado (vv. 26.28). Confía en que lo recibirán bien, pero, como de paso, dice: «honrad a los tales» (v. 29b)[8].

e) Segunda exhortación (3,1-4,9)

– Atención a los judaizantes (3,1-21)

«Por lo demás, hermanos míos» (v. 1a) es una buena manera de pasar a otro capítulo. «Alegraos en el Señor» (1b) pone de relieve un tema que ha ido apareciendo y aparecerá repetidamente a lo largo de la carta (*khara*: 1,4.25; 2,2.28; 4,1; *khairomai*: 1,18; 2,17s.28; 4,4.10): se trata indudablemente de una alegría en el Señor, pues acompaña a la idea de que puede estar a punto de ser derramado como una libación (2,17). El versículo anuncia a continuación que va a «repetir las mismas cosas», es decir, algo que «iba diciendo muchas veces» (v. 18), y de hecho lo hace. De todos modos, la incongruencia literaria del v. 2 no es menos evidente: cualquier redactor medianamente sensible hubiera, por lo menos, dado un rodeo antes de llegar a los improperios siguientes.

[8] Cf. 1 Cor 16,16.

En cuanto al sentido, gustos aparte, esos improperios no resultan incomprensibles: si los cristianos son los verdaderos hijos de Isaac (Gál 4,28) y el Israel de Dios (6,16), se comprende que pueda decirse aquí que *son* la circuncisión (3,1). Sobre esta base, a la falsa circuncisión la llama «castración» *(katatomê*, en vez de *peritomê)* y dedica a los que la propagan un apelativo que los judíos solían dedicar a los gentiles (v. 1a)[9].

A la transición (v. 1), la requisitoria (v. 2) y la tesis (v. 3), sigue una cierta narración, centrada en la experiencia del apóstol (vv. 4-16), y se termina con la exhortación propiamente dicha, explicitada en v. 17 y demostrada con una descripción de los «malos operarios» (vv. 18s; cf. v. 2) y de la «ciudadanía» cristiana (vv. 20s).

La experiencia del apóstol (vv. 4-16) es presentada en tres momentos: antes (vv. 4-6), durante (vv. 7-8d) y después de su conversión (vv. 8e-16), aunque los planos no dejarán de entremezclarse. Sobre su situación anterior, subraya que durante mucho tiempo *estuvo teniendo* (*ekhôn*, en participio presente, para subrayar la duración) confianza en realidades visibles (clásicamente, «la carne»): lo que recibió de sus padres (que no dejará de recordar en otros momentos: Rom 11,1; 2 Cor 11,22) más sus actitudes personales: ser «fariseo», el «celo» por la Ley, la persecución de la Iglesia y la «justicia» que la Ley le reconocía generosamente (*amemptos*, irreprochable). Todo eso es interpretado en el v. 9 como una justicia «mía... salida de la Ley» (*emên... ek nomou*)[10], pero viendo en ella sólo la «letra» (Rom 2,27.29; 7,6; 2 Cor 3,6), no todo lo que la Ley puede contener[11].

Todo eso fue derribado por el conocimiento *superior* de Cristo (vv. 7s; como aquella paz que «supera todo sentir»: 4,7) y lo que antes eran ganancias apareció como pérdida. El término fortísimo (*skybala*, «escorias»: v. 8) con que contempla la realidad anterior da la medida del cambio que se produjo en él. El momento como tal es descrito en el v. 12 como un ser «atrapado por Cristo» (*katelêmfthên*), con lo que se acerca a otras descripciones del acontecimiento de Damasco (Gál 1,1.11s.15s; 1 Cor 9,1; 15,8).

La situación subsiguiente es descrita en términos que implican actividad: «ganar a Cristo» (v. 8e), correr con todas las fuerzas como quien teme perder el premio (vv. 12-14); pero, mucho más en términos que implican pasividad: ser «encontrado» en él, con una justicia que viene de Dios basada en la fe (v. 9: *ek Theou... epi tê pistei*), conocer el poder de su resurrección... asimilado a su muerte (v. 10: *symmorfizomenos*). Es el misterio ya expresado en 2,12s e implicado, de algún modo, en Rom 8,28-30.

[9] Cf. Mt 7,6; 1 Pe 2,22.
[10] Cf. Rom 9,31s; 10,3.
[11] Cf. Rom 3,21; Gál 2,19; 2 Cor 3,14.

Aquí el paso a las quejas es dado con la máxima suavidad: preparado por la idea de ser fieles a lo que llevan dentro (vv. 15s) y por el ejemplo del apóstol y de otros que son como él (v. 17). La queja, entendemos, describe los mismos personajes que el v. 2: son gente que, por consideraciones terrenas, pone su gloria en sus vergüenzas (aludiendo también a la circuncisión) por huir de *la cruz* de Cristo (vv. 18s). Como en Gál 6,12, serían gente que, por no ser perseguidos *con la cruz de Cristo*, se convierten en propagandistas de la circuncisión.

El contraste (vv. 20s) es expresado en términos de «ciudadanía» (*politeuma*): no la judía, a la que se accede por la circuncisión, ni la romana, tan buscada en Filipos, sino la del cielo. Y de allí se espera una «gloria», que no reside en el cuerpo, sino que lo transforma totalmente, con el poder que tiene Cristo de avasallarlo todo; exactamente el poder que lo «tumbó» a él.

– *Exhortaciones varias (4,1-9)*

El v. 1 es una transición, por el estilo de 3,1, pero subrayando la alegría que ellos dan al apóstol. Sigue una exhortación concreta (vv. 2s) y dos exhortaciones generales: a la alegría (vv. 4-7) y a «todo lo bueno» (vv. 8s).

La exhortación concreta (vv. 2s) afecta a Evodia y Síntique, pero, a propósito de ellas, se cita a otros muchos colaboradores *del apóstol*. Hay que colaborar con esos valientes luchadores para que no se pierda el «común sentir» en Cristo (cf. 2,2.5). Luego se insiste (v. 4) en que hay que tener alegría *siempre* y hay que manifestarla con un trato agradable (*epieikes*, «moderación», más que «modestia»). En la raíz de esa alegría habrá una paz indescriptible (v. 8), por la que nada nos preocupará (v. 7). En la descripción de «todo lo bueno» (v. 8) se recurre a términos de resonancia más griega que judía: lo «amable», «de buena fama», «la virtud». Es que la paz de Dios nos hace verdaderamente universales.

f) Segundo final epistolar: Agradecimiento por la ayuda (4,10-23)

En el don que le mandaron, lo importante es que tuvieran ocasión de acordarse de él (v. 10). En cuanto a sí mismo (vv. 11-13), no dice, como un estoico, que *es* autosuficiente (*autarkês*), sino que «ha aprendido» (v. 11: *emathon*; v. 12: *memyêmai*) a serlo porque hay quien le da fuerza. En cuanto al don (vv. 14-18), antiguo y excepcional, lo ve como una posibilidad de dar más fruto (v. 17; cf. 1,22) y como un perfume agradable a Dios (v. 18). En su agradecimiento (vv. 19s), pasa rápidamente de las necesidades materiales a la gloria que viene de Dios y se la devuelve. Por fin, los saludos mutuos y la bendición final, como de costumbre (vv. 21-23).

C. CUESTIONES ABIERTAS

La única cuestión que planteamos en torno a la Carta a Filemón es la de su entronque con la vida de Pablo; su solución dependerá en buena parte de los parámetros en que se coloque dicha vida y también de la pregunta de si Onésimo era un esclavo fugitivo propiamente dicho o un esclavo que va en busca del amigo de su dueño. En torno a Filipenses se plantea además la cuestión de su unidad, así como la de los orígenes del himno cristológico.

1. ¿Qué cautividad?

En la interpretación tradicional, como apuntábamos, hay una sola cautividad de la que proceden cinco cartas de Pablo: Filipenses, Filemón, Efesios, Colosenses y la Segunda a Timoteo: Roma. En favor de esta ciudad como lugar de cautiverio hay un solo testimonio explícito: el de 2 Tim 1,17, arropado por el final de Hechos (28,30). Instintivamente, se inscribían todos los escritos de cautividad en este marco conocido. En el caso de Filipenses, se citaba, además, el «pretorio» de 1,13 y la «casa del César» de 4,22; en el de Filemón, la idea general de que Roma era el lugar ideal para un esclavo fugitivo.

Pero hemos dicho ya que se pueden barajar otras hipótesis. La siguiente, desde el punto de vista del dato explícito, es Cesarea: allí estuvo el apóstol, durante dos años, en una cárcel bastante confortable (Hch 24,23.27). Precisamente porque no todos los que habían ido con Pablo a Jerusalén se quedaron allí, los que regresaron a la patria podían informar, tanto en Filipos como en la región de Éfeso, de que el apóstol estaba prisionero en Cesarea. Es decir, que tanto Epafrodito (Filipenses) como Onésimo, en cuanto que «buscador de Pablo» (Filemón), podían ir a encontrarle donde estaba y así dar pie a las dos cartas que nos ocupan. De todos modos, se necesita alguna razón adicional para poder decidirse positivamente por esta hipótesis.

Existe todavía otra posibilidad, a la que se llega a través de ciertas expresiones indirectas de las cartas de Pablo a los Corintios: es Éfeso. Durante el primer año de su estancia en aquella ciudad, el apóstol tuvo que sostener una «lucha con las fieras» (léase, tortura), a la que alude, como cosa conocida, en 1 Cor 15,32. La distinguiríamos de las «tribulaciones» de que nos habla, como cosa reciente, no conocida por los destinatarios, en

2 Cor 1,8-10; estas últimas culminan en un «tener delante» la sentencia de muerte, suponemos que no como sentencia pronunciada, sino como posibilidad[12]. En teoría, podríamos colocar nuestras dos cartas en cualquiera de estos momentos. De hecho, Éfeso está, en comparación, bastante cerca de Filipos y, evidentemente, muy cerca de Colosas, residencia de Filemón. Quien, para las dos cartas o para una de ellas, se decida por este período, deberá preguntarse también si se decide por la primera o por la segunda tribulación. Pero ya será mucho si logra aclarar que tal carta fue escrita desde Éfeso.

La negativa más decidida contra la hipótesis romana viene, para algunos, del mero hecho de apoyarse en fuentes consideradas menos fiables: los Hechos de los Apóstoles y la Segunda a Timoteo. En este sentido, se ha dado la bienvenida a la teoría de que Pablo sería ejecutado en el momento de llegar a Roma, con lo cual ya se excluye la posibilidad de que escribiera cartas desde allí. También se ha considerado que debía acortarse al máximo la prisión del apóstol en Cesarea (contra una interpretación normal de Hch 24,27), con lo cual se excluye también que desde allí se escribieran cartas[13].

Para quien acepte estos dos últimos puntos, está claro que tanto Filipenses como Filemón fueron escritas desde Éfeso, probablemente durante la cautividad que se presupone en 2 Cor 1,8-10, incluyendo un «peligro de muerte» como para justificar Flp 1,21-25; 2,17. La dificultad no vendrá ahí del problema de encontrar en Éfeso «pretorios» y «casas del César»: los hay en muchas ciudades.

Sin embargo, los que damos como probable la noticia de Hch 28,30 nos debemos plantear por lo menos la posibilidad de que Filipenses fuera escrita desde Roma. En favor de ella podemos citar: a) las idas y venidas que presuponen Flp 2,25-29 nos invitan a colocar esta carta en una cautividad más bien larga, cosa que los «dos años» de Hch 28,30 nos consiente ampliamente; b) las diferencias ideológicas en el seno de la comunidad cristiana (cf. Flp 1,14-18) también están más que aseguradas en Roma, ciudad que el apóstol no evangelizó y donde alguien le era contrario (cf. Rom 3,8); c) tanto la estructura de «obispos y

[12] Cf. NAT 201.

[13] Si la sucesión de Félix fue el año 55 en vez del 58. Cf. *supra*, c. 7, nota 4.

diáconos» (1,1) como el himno cristológico (2,6-11) parecen encajar mejor en un momento «avanzado» de la teología y la eclesiología.

La distancia Filipos-Roma es más que considerable: pero, dada la «romanidad» de la ciudad, más de cuatro filipenses debían de estar acostumbrados a viajar a la capital (se trataba de seguir la Via Egnacia, cruzar por donde el Adriático es más estrecho y seguir luego por la Via Apia).

De todos modos, en cuanto a Filipenses, las razones en favor de Éfeso nos resultan bastante más convincentes:

a) Filipenses no alude a hechos tan importantes como la ida a Jerusalén a llevar *su* colecta (tan alabada en 2 Cor 8 y 9, recordada en Rom 15,26); b) no aparecen compañeros ciertamente presentes en otras cautividades, como Epafras, Marcos, Aristarco, Dimas, Lucas (Flm 23s). Sí aparece Timoteo (Flp 1,1; 2,19), que indudablemente acompaña a Pablo en todo este período (1 Cor 4,17; 16,10; 2 Cor 1,1.19); c) la «ofensiva» a que alude Flp 3,2.18s tiene mucho en común con la de Galacia. Y la reacción, bastante fuerte, del apóstol (cf. v. 8: «lo consideré... porquería») no habla del valor salvífico de las realidades israelíticas con la madurez de Rom 9-11 (cf. 11,17, sobre el «olivo» de Israel).

En cuanto a las diferencias ideológicas en el seno de la comunidad cristiana (cf. Fil 1,14-18), debemos apuntar que pueden tener una razón específica en Éfeso: la comunidad lo había acogido como apóstol, pero tampoco había sido fundada por él (según suele deducirse de Hch 18,24-27)[14]: junto a los «paulinos», debía de haber en Éfeso cristianos que habían quedado algo «postergados» mientras Pablo actuaba y ahora salían a la luz, creyendo que le amargarían las cadenas.

En el caso de Filemón, la solución de Éfeso es también clara para quien niegue largas cautividades en Roma y en Cesarea. Éfeso cuenta además con la ventaja de la cercanía respecto de Colosas: incluso un esclavo fugitivo podía dejarse caer por allí.

La hipótesis que une a Filemón con Cesarea tiene mucho que ver con el crédito que se dé a los Hechos, a Colosenses y a la Segunda a Timoteo, por lo menos como «fuentes generalmente bien informadas». Sobre esta base, la hipótesis de Cesarea

[14] Cf. Haenchen, en este lugar; NAT 171.

explica mejor la presencia de los compañeros que, según Flm 24, acompañan a Pablo: Marcos, Aristarco, Dimas y Lucas.

Si Marcos es el de Hch 12,12.25; 15,37.39, difícilmente Filemón podrá haber sido escrita desde Éfeso, porque Marcos, que tenía a su madre en Jerusalén (12,12), queda en el área de Bernabé y no participa ni en el segundo ni en el tercer viaje de Pablo. De modo parecido si Aristarco es el tesalonicense de Hch 19,29; 20,4; 27,2. Pues no acompaña al apóstol hasta el final del tercer viaje. Lo mismo podrá sospecharse de Dimas que, según 2 Tim 4,10, volvió a Tesalónica. En cuanto a Lucas, citado por Col 4,14 y 2 Tim 4,11, permanece la duda de si es el «nosotros» de los Hechos. Si ello es así, no se une a Pablo hasta el viaje a Jerusalén (Hch 20,6). Por tanto, tampoco podía estar en Éfeso[15].

Se deduce, sin embargo, que todos ellos estuvieron con Pablo en Cesarea y no es tan difícil que le acompañasen luego a Roma: ciertamente Dimas y Lucas y posiblemente Marcos, según 2 Tim 4,10s (cf. 1 Pe 5,13).

La discusión quedaría entonces entre Cesarea y Roma. Esta última sería un lugar mejor para un esclavo fugitivo. Pero falta saber, en primer lugar, si Onésimo era realmente un esclavo fugitivo o un esclavo que va en busca de un amigo del dueño con ganas de hacer las paces. La hipótesis romana, por otro lado, queda para quienes entiendan que Pablo, después de su esperada liberación, volvió hacia Oriente (según Flm 22) y no hacia Occidente (según Rom 15,24.28). No nos contamos entre ellos[16].

Nuestra solución es, pues, que Filipenses fue escrita desde Éfeso y Filemón desde Cesarea.

2. *La composición de Filipenses*

El problema de la des-composición de Filipenses en varias cartas surge, sobre todo, como decíamos, a raíz de la estridencia de 3,2 frente al contexto inmediato y al tono general de la carta. La siguiente observación es que 2,19-30 funciona perfectamente como final epistolar. A ello se añade que 4,10-20 podía muy bien ser un «acuse de recibo» por las ayudas, mandado en el momento en que se recibieron.

[15] Cf. NAT 110, 231.
[16] Cf. NAT 278s.

De ahí salen tres cartas, que encontramos en orden distinto a como fueron escritas. Algunos autores las redondean del modo siguiente:

A. el acuse de recibo: 4,10-20.

B. la carta suave: 1,1-3,1a; 4,4-7.21-23.

C. la carta polémica: 3,1b-4,3.8s.

Prescindiremos de los «redondeamientos», siempre difíciles de demostrar. La cuestión de fondo es la de si existió una carta polémica a los filipenses, representada globalmente por el c. 3 de la que poseemos[17].

Mi opinión es que una carta que empiece por 3,1b tampoco salva la estridencia del v. 2. Sólo se salvaría con algún versículo de transición, como los que representan 3,17-18a respecto de lo que sigue. Si han desaparecido de una presunta carta B, también podrían haber desaparecido de una presunta carta unitaria.

La idea de la división cobra más fuerza por el hecho de que 2,19-30 representa una especie de final epistolar. Pero no es tan raro, en escritos de tipo familiar, remontar el vuelo después de haber casi aterrizado. Esto ocurre, en Pablo, con los finales epistolares de 1 Tes 3,1-13 y 1 Cor 4,17-21 y puede haber ocurrido aquí otra vez. Es indudable que la convergencia de dos argumentos independientes en favor de la división tienen más fuerza que uno solo. Pero no bastan, a nuestro modo de ver, para que la conclusión se siga de modo necesario.

Tanto más cuanto que esas estridencias no representan un cambio de actitud del apóstol respecto de la comunidad, sino una simple «mirada» (3,2: *blepete*) a una realidad que «existe», pero, por lo que se ve, no les afecta muy profundamente. Por eso, el elogio de 4,1 puede seguir a la requisitoria y ni siquiera ha dado lugar a otra hipótesis dentro de los distintos intentos de división.

Digamos de paso que en aquellos «malos trabajadores» (3,2) veríamos a cristianos que buscan la circuncisión de los gentiles como expediente para evitar la persecución. Es decir: son

[17] Cf. W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus* (Stuttgart 1984); Vidal, *Las Cartas* 283-289, atribuye sólo Flp 4,10-20 a una Primera Carta a la comunidad de Filipos.

enemigos de *la cruz* de Cristo, pero no de Cristo como tal. Los distinguiríamos, por tanto, de los «adversarios» de 1,28 (*antikeimenoi*; cf. 1 Cor 16,10) que, según los versículos siguientes se identifican con los perseguidores.

3. Un himno prepaulino

Es conclusión comúnmente admitida entre los estudiosos la de que Flp 2,6-11 pertenece a un himno cristológico anterior a Pablo[18]. Se trata de una composición en verso, con suficientes diferencias respecto del lenguaje de Pablo, con una densidad teológica y una perspectiva cósmica que no vuelven a aparecer en la carta.

La fecha nada tardía de Filipenses (años 56-57 lo más tarde) hace más interesante la pregunta sobre las posibles fuentes de este himno en época tan temprana. La primera hipótesis es la de si podría tratarse de un himno pagano adaptado al cristianismo.

Para el mundo pagano no es cosa impensable que los dioses aparezcan en forma de hombres (cf. Hch 14,11), pero, aparte de los que vienen en busca del placer, los más vienen como de puntillas a traer algún mensaje. En los mitos gnósticos, por otra parte, nunca le toca al propio dios supremo esconder la perla entre nuestro barro.

En nuestro himno, por el contrario, se trata (¡en hipótesis!) de un dios que no hizo más que renunciar, anularse, tomar forma de esclavo, humillarse y obedecer hasta llegar a la muerte de cruz; además, la acumulación de verbos da a entender que eso duró *¡toda una vida!* Y luego, *precisamente por eso,* se le coloca por encima de *todos* los seres, incluso los celestiales. A eso no llega ninguna mente humana por caminos simplemente especulativos. Se llega sólo a la luz del hecho de Cristo y de su exaltación a la derecha de Dios, propiciada por varios textos del Antiguo Testamento: empezando por los Cantos del Siervo de Yahveh (esp. Is 53,3.11), continuando por Sal 110,1 y Dn 7,14, hasta desembocar en Is 45,23.

[18] Información casi exhaustiva y soluciones altamente atendibles, en J. Heriban, *Retto phronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11* (Roma 1983); posteriormente han aparecido U. B. Müller, *Der Christushymnus Phil 2,6-11*, ZNW 79 (1988) 17-44; G. Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11*, en *Eschaton und Historie* (Gotinga 1979) 142-157; O. Hofius *Der Christushymnus Philipper 2,6-11* (Tubinga 1991).

Aparece además una expresión judía del tiempo de Cristo. Es sabido que entre los semitas se habla del «nombre» con un cierto grado de mitificación; el nombre es, de algún modo, la cosa. Además, «el Nombre», con artículo y sin más determinativos, vino a ser, en el lenguaje hablado del tiempo de Cristo, sustitutivo extralitúrgico de *Adonay*, el cual, por su parte, era el sustitutivo litúrgico de *Yahveh*.

Pablo, en su discurso a los gentiles, emplea más bien poco el modo semítico de hablar del «nombre»: lo desconoce en Primera Tesalonicenses, pero lo utiliza en Primera Corintios, empezando por 1,2, fuertemente semítico. Por otra parte, nunca utiliza «el Nombre» como sustitutivo de *Adonay*, como lo hace Mc 9,41.

Aparte, claro está, de Flp 2,9, donde este uso parece claro («*el Nombre*, que está sobre todo nombre»). La conclusión sería que Pablo ha aprendido este himno de alguna comunidad judeocristiana, especialmente avanzada desde un punto de vista cristológico. Esa comunidad podría haber inspirado al apóstol sus elucubraciones sobre la Sabiduría (1 Cor 2,6-16), sobre el manjar y la bebida espirituales (10,1-11), sobre Cristo como «hombre espiritual» (15,45-49), sobre el velo en la cabeza de Moisés (2 Cor 3,7-18).

No colocaríamos esa comunidad en Antioquía, caracterizada por su nivel catequístico y por su transmisión más cronística de las palabras del Maestro (desde Primera Tesalonicenses y el evangelio de Mateo hasta la Didajé, Ignacio y toda la escuela antioquena). Pero podríamos colocarla en Cesarea, donde fue a parar Felipe, segundo después de Esteban (Hch 6,5; 8,40; 21,8) y posible continuador de la primera especulación teológica que hubo en la Iglesia: la polémica en torno a la Ley y el Templo (Hch 6,14s). Los capítulos que siguen pueden añadir alguna fuerza a la hipótesis apuntada.

Bibliografía para el trabajo personal

Contamos con comentarios interesantes, pero no definitivos, en francés, como el de P. Bonnard, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens* (Neuchâtel 1950) a Filipenses, y en castellano, como el actualmente agotado de J. M. González Ruiz, *Cartas de la Cautividad* (Madrid 1956).

En inglés o alemán se destaca el más puntiagudo de E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (Gotinga 1974) a Filipenses y los más completos y equilibrados de J. Gnilka a ambas: *Der Philipperbrief* (Friburgo

B. 1987), *Der Philemonbrief* (Friburgo B. 1982), así como el ya citado de Egger. Seguiría, en línea equilibrada, E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Gotinga 1982), R. P. Martin: resp., *Philippians* (Grand Rapids 1980) y *Commentary on Colossians and Philemon* (Grand Rapids 1981); también, F. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (Londres 1959), F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to thc Ephesians* (Grand Rapids 1984); en línea puntiaguda, G. Friedrich, resp.: *Der Brief an die Philipper* (Gotinga 1962), *Der Brief an Philemon* (Gotinga 1976). Aparte de las obras citadas de Pesch, Mengel y Schenk, centradas respectivamente en la comunidad, la situación y la composición de Filipenses.

Por otro lado, merecería ciertamente la pena un trabajo de asimilación y crítica en torno al himno cristológico de Flp 2,6-11 de la mano de la obra de Heriban o de las otras obras citadas.

Capítulo XIII
CARTAS A LOS COLOSENSES Y A LOS EFESIOS

A partir de este momento, la gran «cuestión abierta» será la de la «autenticidad» de las cartas que van a seguir, es decir, la pregunta de si realmente las escribió el apóstol. De todos modos, esta cuestión queda para el final del capítulo. Antes nos dedicaremos a conocer las cartas en sí mismas y a gustar de su profunda paulinidad, pues, en el peor de los casos, deberemos decir que pasaron siglos antes de que surgiera un conocedor de Pablo comparable al autor de las cartas que se han venido en llamar «deuteropaulinas». Advertimos que la palabra «Pablo» en el párrafo anterior y en el resto de la obra toma un sentido relativamente distinto: se refiere al apóstol, pero como autor de las siete cartas indiscutibles. Al autor (o autores) de las cartas que siguen, aunque pudiera ser el mismo apóstol, no le llamaremos «Pablo», sino simplemente «el autor».

El esquema de las dos primeras partes será el mismo que el de los capítulos anteriores, pero con una advertencia: no hablaremos directamente de las circunstancias en que *de hecho* fueron escritas aquellas cartas, sino de lo que dicen de sí mismas, dejando para más adelante la cuestión de la correspondencia de dichas expresiones con la realidad.

Tanto el apartado primero («Los datos del problema») como el segundo («Lectura de la carta») se duplican, pues los datos respecto de las dos cartas merecen un tratamiento separado. Como «cuestiones abiertas» llegará directamente la cuestión del autor de las dos cartas, las relaciones de ambas entre sí y con el himno cristológico de Col 1,15-20, así como los posibles orígenes de dicho himno.

A. LOS DATOS DEL PROBLEMA. CARTA A LOS COLOSENSES

1. Comunidad destinataria

Colosas, en el valle del Licus, es una ciudad de «Asia», es decir, de la región de Éfeso, estrechamente relacionada con Laodicea (cf. Col 2,1; 4,13.16) y Hierápolis (cf. 4,13). Llegó a tener cierta importancia, sobre todo por su industria textil, pero fue destruida por un terremoto el año 61, probablemente en vida del apóstol[1]. Su nombre no vuelve a aparecer en todo el Nuevo Testamento, mientras que Laodicea sigue como una de las siete iglesias del Apocalipsis (Ap 1,11; 3,14). Por tanto, la atribución de la carta precisamente a esa comunidad no se explica fácilmente ni por alusiones literarias, ni por interés personal de alguien que viviese allí después de aquellas fechas. Lo único que podía quedar de aquella ciudad, supongamos, en los años ochenta, serían algunos supervivientes y quizás algún recuerdo de «la herejía de Colosas», pues, según diremos, no parece que fuera una herejía inventada.

La carta nos dice con gran naturalidad que los colosenses «aprendieron» el cristianismo de Epafras (1,7); en 4,12s vuelve a nombrarle, relacionándolo con las comunidades de Laodicea y Hierápolis. También aparece, como acompañante del que lleva la carta, un cierto Onésimo, «uno de los vuestros» (v. 9). Además, se nombra a Arquipo como uno que tiene un «ministerio» (v. 17) y no lo está cumpliendo a la perfección. Los tres nombres salen en Filemón y es difícil creer que sea por casualidad. En la hipótesis de la autenticidad (¡de Colosenses, pues la de Filemón no está en duda!), tendremos que Arquipo (Flm 2) ejerce su ministerio en la «iglesia» que se reúne en casa de Filemón... en Colosas; que Onésimo, salido de allí, es el esclavo que retorna a su dueño (v. 10) y Epafras es nombrado con especial relieve (v. 23) por ser el fundador de la comunidad.

En la hipótesis de la inautenticidad, quedará claro que el autor no coincide sólo en eso con Filemón, sino también en los nombres de Aristarco, Marcos, Dimas y Lucas, que aparecen en Flm 24 y en Col 4,10.14. Quien entienda que el autor de Colosenses tomó todos esos datos de Filemón, tendrá que añadir otra fuente que le hable de «Colosas», no nombrada en aquella carta.

[1] Cf. *The Anchor Bible Dictionary* I 1089. Entiende que el cataclismo pudo ocurrir el año 60 o el 64.

Pero se puede suponer bien, dentro de dicha hipótesis, que quien pasó la Carta a Filemón al autor de Colosenses le pasó también la noticia sobre el lugar donde había residido su destinatario.

Por tanto, *existió* realmente la comunidad de Colosas, junto (probablemente) con las de Laodicea y Hierápolis (Col 4,13.16). Las tres quedarían inscritas, lógicamente, entre las «iglesias de Asia», que mandan saludos en 1 Cor 16,19.

De la Carta a Filemón podemos deducir algo más sobre aquella comunidad. Primero, que su fundador, Epafras, era «hombre de Pablo», pues, a pesar de lo mucho que se acuerda de las tres comunidades, ha decidido quedarse como coprisionero junto al apóstol (entendemos: en la línea de Hch 24,23). También Filemón ha debido de tener un fuerte contacto personal con Pablo: obsérvense, para medirlo, los pronombres de segunda persona en casi cada versículo de la carta (vv. 4-8.11-14.16.18-21) y que llegue a decirle que él mismo «se debe» a Pablo (v. 19). Los dos hechos nos llevan a deducir que el apóstol tenía que haber estado personalmente en Colosas: por la naturalidad con que le pide a Filemón que le prepare alojamiento (Flm 22), sin perjuicio de mantenerle a Epafras los honores de fundador de la comunidad.

2. *Ocasión de la carta*

La ocasión fundamental de la carta, según su propio testimonio, es una cautividad del apóstol, aunque no alude a ella hasta el c. 4: en el v. 10 habla de Aristarco como de su «compañero de cautiverio» (*synaikhmalôtos*; cf. Rom 16,17; Flm 23); en el v. 18 se refiere directamente a sus «cadenas» (*desmoi*; cf. Flp 1,7.13s.17; Flm 10.13). Pero no da más detalles o valoraciones de su cautividad.

Como ocasión más inmediata, hay que citar un problema, fundamentalmente ideológico, que afecta a la comunidad de Colosas. La carta habla de él en términos que no figuran en otras cartas paulinas ni en otros lugares del Nuevo Testamento: «Que nadie os *engatuse* (*sylagôgôn*) por medio de la *filosofía* (*filosofias*) y del falso engaño...» (2,8), «por cuestiones de fiesta, de *novilunio* (*neomênias*) o de sábado...» (v. 16), «Que nadie *se os lleve el premio* (*katabrabeuetô*), cultivando la humildad y el culto de los ángeles, *penetrando* (*embateuôn*) en aquello que ha visto, vanamente hinchado por la mente de su carne» (v. 18).

Las palabras subrayadas (¡incluso «filosofía»!) no vuelven a aparecer en el Nuevo Testamento. Para quien, como hemos hecho nosotros, se coloque en el siglo I, todo ese problema resulta de lo más imprevisible, porque mezcla el cumplimiento escrupuloso de la Ley con la filosofía, los ángeles con la religión pagana de misterios, la humildad con la soberbia.

Es todo lo contrario, diríamos, de un problema inventado. El hecho de colocarlo en Colosas todavía lo haría más incomprensible, a menos que en Colosas, antes del año 61, se hubiese dado *realmente* aquel problema y la carta respondiera *realmente* a él.

Desde el punto de vista de los datos de lugar y tiempo presupuestos por la carta, diríamos que Colosenses es una carta *normalísima* (como también lo son, por otra parte, Primera y Segunda Timoteo): no faltan alusiones a las circunstancias personales del presunto autor, a los destinatarios, a las cosas que pasan, a los que son saludados y a los que mandan saludos.

Para quien busque simplemente esa realidad «aludida», no hay problema en torno al lugar y tiempo de la composición de Colosenses: habría sido escrita desde la misma cautividad que Filemón. Dice en concreto (4,7-9) que Arquipo lleva la carta y que junto con él va Onésimo, que resulta ser el esclavo devuelto a Filemón. Por tanto, Colosenses *se presenta* como totalmente simultánea a Filemón: no hay que buscarle otras circunstancias de lugar y tiempo.

En la hipótesis de la pseudepigrafía, todos estos detalles y otros muchos que se pueden acumular nos conducirán a los únicos ambientes en que se acumularon noticias en torno al apóstol. A la vista de las pocas noticias (y del relativo interés en conservarlas) que hemos observado en toda la Iglesia hasta los días de Marción, Ireneo y Tertuliano, no tenemos más remedio que pensar en ambientes que vivieron en contacto directo con el apóstol.

Pero podremos aportar más datos sobre el tema en el apartado de «cuestiones abiertas».

3. *Estilo y vocabulario*

Se ha escrito bastante sobre el estilo de Colosenses[2]. De ello, y de la observación directa, deduciríamos que Colosenses tiene todos los

[2] Cf. *infra*, E 1b.

defectos de Pablo, y algunos más (sobre todo, para el gusto moderno). Tanto la falta de una gran composición y de signos de puntuación, como la presencia de frases que no logran terminar porque se les van añadiendo cosas, como la impresión de que se pasa impensadamente de un tema a otro. Todo eso existía, en distinta medida, en todas las cartas y, en mayor medida, fuera de las cuatro grandes. Aquí se añade un mayor hieratismo (estilo litúrgico), frases más largas, expresiones más barrocas, acumulación de sinónimos y de genitivos, y otros defectos no tan frecuentes (¡tampoco ausentes del todo!) en las cartas indudables. También le falta la «garra» dialéctica, argumentativa, de las grandes cartas: pero en eso coincide plenamente con Tesalonicenses y con Filipenses.

Por otro lado, no deja de participar de las cualidades de Pablo: un estilo denso, directo, emotivo, original en la idea y en la expresión, con una serie de aciertos máximos en el nivel de la palabra y la frase. Habrá que decir algo más en el momento de la decisión.

En cuanto al lenguaje, nos atrevemos a decir que estamos perfectamente dentro de los (amplios) parámetros marcados por las siete cartas indudables.

El vocabulario de Colosenses está compuesto por 431 palabras; aparte de los nombres propios, contiene 34 hápax (palabras que salen una sola vez) del NT y 50 palabras que no salen en ninguna de las siete cartas indudables. Con este vocabulario, el autor compone una obra de 1.577 palabras, lo cual da una proporción media de vocabulario, habida cuenta de la longitud, semejante al conjunto de cartas paulinas (1.577 : 431 = 3,66). Recordemos que Filipenses, con una extensión semejante (1.624), daba una proporción parecida de vocabulario (1.624 : 448 = 3,62), un número ligeramente mayor de hápax del NT (39) y un número ligeramente inferior de «hápax paulinos» (46). En las grandes cartas, todos esos valores eran absoluta y relativamente mayores.

En cuanto a los hápax del Nuevo Testamento, ya hemos citado cuatro, probablemente tomados de la herejía colosense: *sylagôgeô* («engatusar»), *filosofia* («filosofía»), *neomênia* («novilunio»), *katabrabeuô* («llevarse el premio»), *embateuô* («penetrar»). Pueden ser, pues, citas implícitas y no formar parte propiamente del lenguaje del autor. Del himno cristológico (1,15-20), se dice incluso que es cita literal: en él figuran, por cuanto nos afecta, dos hápax del Nuevo Testamento (*oratos*, «visible», y *prôteuô*, «ser primero») y dos paulinos: *thronos* («trono») y *kyriotês* («señorío», «dominación»). Por otra parte, figuran en ambas listas términos que podríamos llamar «analógicamente paulinos», por su parecido con otros compuestos o derivados típicos de Pablo: por ejemplo, *antapodosis* («retribución»), en Col 3,24, que nos recuerda *antapodoma*, en Rom 11,9, o *antapodidomai* («retribuir»), en v. 35; 12,19; 1 Tes 3,9; 2 Tes 1,6. De modo parecido, *antanaplêroô* («suplir»), en Col 1,24, se corresponde exactamente con *anaplêroô* (1

Cor 14,16; 16,17; Gál 6,2: Flp 2,30; 1 Tes 2,16), *prosanaplêroô* (2 Cor 9,12; 11,9). Es hápax en toda la literatura griega hablar de «desvestirse», «desvestimiento» con los términos, respectivamente, de Col 2,15; 3,9 y 2,11 (*apekdyomai, apekdysis*); de todos modos, lo más próximo a ello es el verbo *ekdyomai*, en 2 Cor 5,4, y los compuestos correspondientes que significan «vestir»: *endyomai*, en Gál 3,27; Rom 13,12.14; 15,53s; 2 Cor 5,3; *ependyomai*, en 2 Cor 5,2.4. Tampoco aparece en Pablo el compuesto *syndoulos* («consiervo»), pero abunda el simple *doulos* (cf. Rom 1,1) y el equivalente *synergos* («colaborador»: Rom 16,3.9.21; 1 Cor 3,9; 2 Cor 1,24; 8,23; Flp 2,25; 4,3.

Es decir, que, a nuestro modo de ver, ni siquiera los hápax nos apartan del área paulina.

3. *Grandes divisiones*

Según algunos, la carta tiene una estructura perfecta; según otros, es un puro desastre[3]. La verdad es que se lee mejor cuando uno no tiene que buscarle una estructura que cuando tiene que buscársela: porque va pasando suavemente de un tema a otro y casi siempre es fácil relacionar un párrafo con el anterior (como ocurría con Filipenses), pero es difícil encontrar grandes divisiones.

Sí creemos que hay un «programa» a grandes rasgos; lo difícil es ver dónde termina un punto y dónde empieza el siguiente: ahí hay que optar entre una división que anteponga el aspecto literario y otra que anteponga el contenido. Hemos optado más bien por lo segundo (es decir: buscamos una ayuda a la lectura más que una revelación de la estructura-en-sí). Sobre esta base, propondríamos la siguiente división:

1. Introducción epistolar (1,1-8).
   a) Encabezamiento (1,1s).
   b) Exordio: elogio de los colosenses (vv. 3-8).
2. Las bases del cristianismo (vv. 9-23).
3. El ministerio apostólico (1,24-2,3).

[3] W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief* (Gotinga 1972) 77-235, se dedica a comparar las «altas cimas» de las siete indiscutibles con los «oscuros valles» de Colosenses; en cambio, por ejemplo, M. P. Horgan, *The New Jerome Biblical Commentary* (Londres 1992) 876-882, aun sin atribuírsela a Pablo, entiende que Colosenses es «a carefully composed letter» (p. 878). Más acertaba –entendemos– Baur, *Paulus* 417, al atribuir dicha «flojedad» a todas las cartas menores del epistolario, incluyendo 1 Tes, Flp y Flm.

4. La herejía colosense (vv. 4-23).

5. Exhortación general: La respuesta cristiana (3,1-17).

6. Exhortaciones particulares: La familia cristiana (3,18-4,6).

7. Final epistolar (vv. 7-18).

Aparte de los principios y los finales, que siempre se parecen, nos atrevemos a descubrir un cierto paralelismo entre los bloques que conforman esta carta y las distintas partes de Filipenses: a) ambas contarían con un cierto «plato fuerte» (cf. Col 1,9-23 y Flp 1,27-2,18), en el que se incluirían los respectivos himnos cristológicos (cf. Col 1,15-20 y Flp 2,6-11); b) en ambas se reflexionaría sobre el ministerio apostólico (cf. Col 1,24-3,5 y Flp 1,12-16); c) en ambas habría referencia a una herejía (cf. Col 2,6-23 y Flp 3,1-21). Además de un parecido de carácter general: ambas prescinden de la dialéctica argumentativa y lo llenan todo de exhortación. ¿Será porque son cartas de la cautividad?

B. LOS DATOS DEL PROBLEMA. CARTA A LOS EFESIOS

Desde los primeros siglos, en Occidente y no digamos en Oriente, el entusiasmo por el apóstol san Pablo ha debido mucho a las expresiones iluminadas de la Carta a los Efesios. La máxima consideración sigue siendo, sin duda, para la Carta a los Romanos, pero es un hecho que ésta ha servido más para la polémica y la tragedia, que para el entusiasmo y la mística.

No sería correcto hablar hoy día de esta carta sin mencionar las dudas, ciertamente atendibles, que se ciernen sobre su autenticidad paulina. De todos modos, tampoco sería correcto convertir estas dudas en sentencia inapelable y, mucho menos, en virtud de ellas, dejar de lado uno de los mensajes que más han influido en la historia del cristianismo. Porque el mensaje está ahí, aunque quien lo redactara no fuera más que un discípulo de Pablo.

Como para Colosenses, empezaremos recogiendo los datos establecidos sobre el problema, especialmente lo que la carta dice de sí misma, y procederemos a una lectura de la carta, antes de preguntarnos, uniendo las dos cartas pero sin dejar de atender a sus diferencias, por las cuestiones que quedan abiertas respecto de ellas: autenticidad, fuentes, relaciones entre ambas cartas.

1. Comunidad destinataria

No se sabe siquiera con certeza si, en su redacción primitiva, el *encabezamiento* de nuestra carta llevaba las palabras «en Éfeso». Falta en manuscritos tan decisivos como el Papiro 46 y la primera mano en los códices Vaticano y Sinaítico[4]. De todos modos, la falta de destinatarios tampoco debe de ser la versión primitiva, pues la frase resultante es de una dureza extrema en griego. Habría que traducir: «a los santos que se encuentran... y a los fieles en Cristo Jesús».

No ha dejado de proponerse que se podía tratar de una circular dirigida a todas las iglesias de Asia (cf. 1 Cor 16,19) con un hueco para los distintos destinatarios. Pero esos procedimientos no se conocían en aquella época. Por tanto, un destinatario u otro tenía que haber.

Lo malo es que la tradición manuscrita no propone ningún otro. Sólo Marción dice que esta carta está dirigida a los de Laodicea. Esto puede significar que Marción también encontró el hueco y lo rellenó inspirándose en Col 4,16, donde se habla de la carta «que tienen en Laodicea».

La noticia no nos sirve para concluir que la carta fue *realmente* dirigida a aquella ciudad, puesto que «la que tienen en Laodicea» tenía que ser anterior a Colosenses, mientras que Efesios, desde el punto de vista del contenido, tiene que serle posterior. Sencillamente porque implica una reflexión más madura, más extensa y más alejada de toda polémica sobre temas tratados por Colosenses[5]. Éfeso, como destinatario *real* de la carta, también es problemático. Porque el apóstol había estado allí tres años (Hch 20,1); indudablemente, conocía allí a mucha gente; en cambio, esta carta es muy impersonal: no saluda a nadie ni manda saludos; habla de ellos como si sólo los conociese de oídas: «he *tenido noticias* de vuestra fe en el Señor Jesús» (1,15).

No resulta menos raro, en la hipótesis de la inautenticidad, que un conocedor tan profundo de Pablo como el presunto autor

[4] Cf. Metzger, *Textual* 532.

[5] Pfleiderer, *Paulinismus* 377-392, ve la Carta a los Colosenses como escrita «bajo el influjo del helenismo», mientras que Efesios (*ibíd.* 433-464) ya pertenece al «paso al catolicismo»; en la misma línea, por ejemplo, W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 1983), es tan contundente en admitir la autenticidad de Colosenses (pp. 198-305) como en negársela a Efesios (pp. 314-320).

de la carta se permitiera escribir «como si fuera a los Efesios», desconociendo todo lo que mucha gente podía saber sobre la estancia del apóstol por aquellas tierras.

La solución (mejor dicho, las opiniones) quedan para el apartado correspondiente a las cuestiones abiertas.

Los únicos candidatos conocidos son, en cualquier caso, Éfeso y Laodicea, dos iglesias de Asia, con gran ventaja para la primera. Será por la «ilusión mistérica» que transmite la carta, por sus vínculos casi subterráneos con la tradición joánica (que, por desgracia, no podremos estudiar) y con especulaciones paganas insensiblemente unidas a aquella región, el caso es que la mayoría de autores siguen situando por allí la carta que nos ocupa.

Digamos, pues, algo de los vínculos que unen el mundo paulino con aquella ciudad.

Éfeso y la región de Asia (muchas veces se usa un término por otro) pudieron haber sido evangelizadas antes de que el apóstol llegara hasta allí. Lucas coloca a sus representantes en la improvisada asamblea de Pentecostés (Hch 2,9) y entre los que discutían con Esteban (6,9). Cuando, en pleno segundo viaje apostólico, la comitiva se acercaba para allá, dicen los Hechos (16,6) que el Espíritu les prohibió proclamar la palabra en Asia: la razón puede ser que allí ya se movía algo. La respuesta nos la da (de modo confuso) Lucas, cuando nos dice que Apolo estaba «catequizado en el camino del Señor» (18,25) y que los hermanos de Éfeso lo recomendaron a los discípulos de Acaya (v. 27)[6].

El caso es que, al poco tiempo (lo llamamos «tercer viaje»), el apóstol se incorporó a aquella comunidad y que, según 19,10 (cf. v. 26s), todos los habitantes de Asia, judíos y gentiles, oyeron la Palabra de Dios.

En este sentido, hemos recordado, a propósito de Colosenses, la evangelización de Colosas, Laodicea y Hierápolis por parte de Epafras, con la colaboración de las familias de Filemón y de Ninfa. También hemos situado en Éfeso la Primera a los Corintios más las que se perdieron, así como la Carta a los Gálatas y, en el capítulo anterior, la Carta a los Filipenses.

[6] Nos referimos a ello *supra*, c. I, 11.

Y, aunque la coincidencia sea más simbólica que real, sí nos puede decir algo leer la carta en el teatro de la ciudad, imaginando la escena de los plateros (Hch 19,23-40), o contemplando, desde la altura de la Iglesia de San Juan, las ruinas del templo de Artemisa.

2. *Ocasión de la carta*

La única ocasión claramente expresada en la carta es la de la cautividad. En dos momentos solemnes (3,1 y 4,1) se proclama «encadenado» (*desmios*) de Cristo (o: «en el Señor»). Curiosamente, la fórmula figura sólo en Flm 1.9, no en Colosenses ni Filipenses (que hablan de «cadenas», *desmoi*: Flp 1,7.13s.17; 4,18), lo cual hablaría en favor de un acceso directo del autor de la carta incluso a la pequeña Carta a Filemón.

A diferencia de Colosenses, no se descubren otros motivos de la carta a partir de sus contenidos: no hay herejías que combatir, sino más bien una paz idílica (2,13-16) que bien habrá que ponderar cuando tratemos de la autenticidad de la carta. Por todo lo que iremos viendo, en Efesios apenas se puede descubrir otro intento que el de «reescribir» la Carta a los Colosenses, ampliando algunos aspectos, por ejemplo la eclesiología. Pero ni siquiera ahí diríamos que el tema surja de alguna preocupación con carácter de urgencia: Efesios habla de la Iglesia, a) en 1,22s, una afirmación fundamental, pero que sólo «redondea» lo dicho en Col 1,18.24; luego, b) en dos frases bien circunstanciales (2,10.21), y finalmente, c) en 5,23-25.27.29.32, a propósito de las relaciones entre marido y mujer.

Diríamos, pues, que Efesios debe de surgir de una voluntad contemplativa y ampliativa: expresar con más madurez y universalidad aquello que había sido escrito a propósito de la herejía colosense.

Es decir, si se nos permite la expresión, que la Carta a los Efesios tiene algo de «fantasmal»: ni hay destinatarios claros, ni se sabe lo que ocurre en la comunidad, ni se saluda a nadie ni hay quien mande saludos. El único nombre propio que aparece, además del de Pablo, es el de Tíquico, en 6,21s. Este «fiel ministro en el Señor» deberá contarles todo. Se supone que les habrá llevado la carta.

La ubicación tradicional del lugar de composición nos la da la cautividad romana del apóstol: tanto Hechos como la Segunda

a Timoteo ofrecen el marco adecuado a la noticia. Hch 20,4 diciendo que Tíquico es «asiático» (de la región de Éfeso) y acompaña al apóstol en el viaje: es decir, que era el mensajero adecuado. Por su parte, 2 Tim 4,12 confirmaría esta ubicación diciendo: «He mandado a Tíquico a Éfeso».

De todos modos, eso no bastará para tener certeza crítica sobre el tema. Aparte de que, hasta el momento, no hemos atribuido ni Filipenses, ni Filemón, ni Colosenses a la cautividad romana, nos encontramos con un problema específico respecto de Efesios: que 6,21s corresponden *letra por letra* a Col 4,7s (que sólo añade: «y co-servidor»), cosa que no ocurre, a pesar de las muchas coincidencias, a lo largo de las dos cartas. Podrían, pues, haber sido añadidos, como la misma designación «en Éfeso», por una mano posterior a una carta que no contenía ni una sola circunstancia personal.

En cualquier caso, a falta de otras candidaturas, prevalecerá la tendencia a darle la misma ubicación, en el lugar y en el tiempo, que a la Carta a los Colosenses.

3. *Estilo y vocabulario*

Es curioso que quienes esgrimen grandes razones de estilo cuando se trata de demostrar la inautenticidad paulina de Colosenses, se olviden de ellas cuando se pregunta si Efesios y Colosenses deben atribuirse a un mismo autor. Porque, en una palabra, Efesios tiene todos los defectos de Pablo (falta de orden y de signos de puntuación), más todos los defectos de Colosenses (expresiones más barrocas, acumulación de sinónimos y de genitivos), más las cualidades de ambos, y éstas en grado sumo.

En cuanto al lenguaje, que resulta un poco más «computable», seguimos todavía dentro de los (amplios) parámetros marcados por las siete cartas indudables. El vocabulario de Efesios está compuesto de 529 palabras; 39 de ellas son hápax (palabras que salen una sola vez) del NT y 79 palabras que no salen en ninguna de las siete cartas indudables. Con este vocabulario, el autor compone una obra de 2.425 palabras, lo cual da una proporción media de vocabulario de 4,58 (2.425 : 529), semejante a la de la Carta a los Gálatas, la más próxima en extensión (4,23 para 2.225 palabras). Recordemos que la proporción de vocabulario era de 3,66 (1.577 : 431) para Colosenses y de 3,62 (1.624 : 448) para Filipenses, ambas también de extensión parecida. En cuanto a los hápax, Gálatas contaba con 37 hápax del Nuevo Testamento y 64 hápax paulinos (palabras que no aparecían en las otras seis indudables). Proporciones semejantes a las que había entre Colosenses y Filipenses: respectivamente, 34/50 y 39/46.

Quisiéramos añadir todavía una consideración en cuanto a la paulinidad de Efesios: una serie de palabras, casi todas significativas, que aparecen sólo en Efesios y en alguna de las protopaulinas (no incluyendo, por tanto, Colosenses). Junto a la palabra y su significado, pondremos la sigla de la(s) carta(s) en que aparecen. Serían las siguientes: *alêtheuô* («realizar la verdad», en Gál), *anakefalaiousthai* («recapitular», en Rom), *anexikhniastos* («inescrutable», en Rom), *arrabôn* («arras», en 2 Cor), *epikhorêgia* («distribución», en Flp), *euôdia* («buen olor», en 2 Cor), *thalpein* («dar calor», en 1 Tes), *kamptein* («doblar», en Rom y Flp), *parorgizein* («provocar la ira», en Rom), *pepoithêsis* («confianza», en 2 Cor y Flp), *perikefalaia* («casco», en 1 Tes), *pleonektês* («ávido», en 1 Cor), *poiêma* («obra bien hecha», en Rom), *presbeuein* («representar como embajador», en 2 Cor), *proetoimazein* («preparar de antemano», en Rom), *prosagôgê* («entrada», en Rom), *protithesthai* («colocar», en Rom), *yiothesia* («filiación adoptiva», en Rom y Gál), *yperballein* («superar», en 2 Cor), *yperekperissou* («sobreabundantemente», en 1 Tes).

Ninguna de estas observaciones resuelve de antemano la cuestión de la autenticidad, pero deberán tenerse en cuenta en el momento de plantearla.

4. *Grandes divisiones*

La idea de que, sin prejuzgar quien fuera el autor, Efesios podía ser una «relectura» de Colosenses tiene sus precedentes en las dos Cartas a los Tesalonicenses y en la comparación entre Gálatas y Romanos. Nos atrevemos a decir, de todos modos, que en nuestro caso el nexo es más estrecho: más literal y, sobre todo, que llega más a la estructura de la carta. En líneas generales, tenemos los mismos bloques y casi en el mismo orden. Tendríamos:

1. Introducción epistolar (1,1-23).
   a) Encabezamiento (1,1s).
   b) Primer exordio: el plan eterno de Dios (vv. 3-14).
   c) Segundo exordio: elogio de los destinatarios (vv. 15-23).
2. Las bases del cristianismo: De la muerte a la vida (2,1-22).
3. El ministerio apostólico (3,1-21).
4. Exhortación general: La respuesta cristiana (4,1-5,20).
5. Exhortaciones particulares: La familia cristiana (5,21-6,9).
6. Final epistolar (vv. 10-24).
   a) Exhortación final (vv. 10-20).
   b) Saludos y bendiciones (vv. 21-24).

La gran diferencia respecto de Colosenses reside en el hecho de que Efesios también se inspira en el himno cristológico, pero no lo transcribe. El «sabor de eternidad» que daba aquel himno lo coloca Efesios, del modo más atrevido, en el exordio-bendición con que encabeza la carta. El c. 2 de Efesios, sobre el paso de la muerte a la vida, se inspira más bien en lo que Colosenses dice sobre la herejía colosense (2,4-23), pero con una diferencia radical: en vez de combatir una herejía, ensalza la unidad a que ha llegado la Iglesia. Por lo que respecta al ministerio apostólico, a la exhortación general y a las exhortaciones particulares sobre la familia cristiana, hay buenos paralelismos entre ambas cartas. Las diferencias vuelven al final, donde la gran cantidad de referencias a gente conocida propia de Colosenses es suplida por una exhortación totalmente general y una noticia final (6,21s) que, como decíamos, podría ser copiada.

C. LECTURA DE LA CARTA. COLOSENSES

Desarrollaremos, con algo más de brevedad que lo hecho hasta aquí, el esquema que acabamos de apuntar.

1. Introducción epistolar (1,1-8)

a) *Encabezamiento* (1,1s). Exactamente igual que Pablo. Sólo que a los «santos» también se les llama «fieles»[7].

b) *Exordio: elogio de los colosenses* (vv. 3-8). En forma de acción de gracias al «Padre de Nuestro Señor Jesucristo» (v. 3)[8] por su fe, su amor y su esperanza (vv. 4s)[9], que recibieron por medio del evangelio, presente en todo el mundo (v. 6; cf. Rom 1,8), que a ellos les predicó Epafras (vv. 7s).

2. Las bases del cristianismo (1,9-23)

El himno cristológico propiamente dicho se encuentra en los vv. 15-20. Es posible, sin embargo, que en su existencia preepistolar tuviera el mismo prólogo sobre la situación cristiana como paso de las tinieblas a la luz que ahora le precede (vv. 12-14). Lo que sí es claro es que los vv. 21-23 representan un comentario al himno por parte del autor de la carta y los vv. 9-11 una transición epistolar del exordio a este

[7] Cf., sin embargo, 2 Cor 6,15; matiz distinto en 1 Cor 4,17; 7,25.
[8] Cf. Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31
[9] Cf. 1 Tes 1,3; 5,8; 1 Cor 13,13.

«plato fuerte» de la carta. La transición consiste en pedir que se cumpla en ellos el ideal cristiano en cuanto a la sabiduría del Espíritu (v. 9: *pneumatikê*) [10] y a los frutos de buenas obras (v. 10) [11] por el poder de su gloria (v. 11) [12].

El prólogo al himno ve la existencia cristiana como un paso de las tinieblas a la luz (vv. 12s) [13], es decir, al Reino de su Hijo [14]. El himno como tal (vv. 15-20) contiene elementos ya asumidos por Pablo más algunos nuevos, por lo menos en cuanto a la forma. Pablo había dicho que Dios es invisible (Rom 1,20) y Cristo, imagen de Dios (2 Cor 4,4; cf. 3,18), primogénito (Rom 8,29), superior a los principados y potestades (Rom 8,38; 1 Cor 15,24) y mediador en la creación (1 Cor 8,6: *di'ou ta panta*). También, que es «cabeza» (1 Cor 11,3) y le atribuye la reconciliación (Rom 5,10s; 11,15; 2 Cor 5,18-20). Pablo habla asimismo (Rom 11,15; 2 Cor 5,19) de reconciliación «del mundo» y ve a la misma creación material como en espera de liberación (Rom 8,19-21), pero el contexto nos dirá siempre que Pablo mira a la redención del hombre. El himno, en cambio, tiene una perspectiva mucho más abiertamente cósmica: «toda creación» (Col 1,15b), «en el cielo y en la tierra» (vv. 16b.20c), «lo visible y lo invisible» (v. 16c); además, no sólo habla de «principados y potestades» (v. 16e), sino también de «tronos y dominaciones» (v. 16d). Y no dice sólo que todo fue creado «por medio de él» (v. 16f: *ta panta di'autou*, como 1 Cor 8,6), sino también «en él» (v. 16a, como ampliando el «en Cristo» paulino); añade aún que todo está «destinado a él» (v. 16f: *eis auton*) y que todo «subsiste» en él (v. 17b: *en autô synestêken*). Dejamos para las cuestiones abiertas la pregunta de si, en el himno original, faltaban la referencia a «la Iglesia» (v. 18a) y a la muerte redentora de Cristo (v. 20b: «por medio de la sangre de su cruz»). El caso es que ambas realidades aparecen en el contexto siguiente (resp. vv. 24 y 22), añadido indudablemente por el autor de la carta.

En el comentario al himno (vv. 21-23), la reconciliación es «por medio de su muerte» (v. 22b) [15], pero «*en* el cuerpo de su carne», frase que une la idea de la «en*carn*ación» del Hijo con la de nuestra «in*corpo*ración» a su misterio [16]. Esta reconciliación nos obliga a «presentarnos» a él (v. 22c) [17] y a permanecer bien «fundados» (v. 23) [18] en la fe y la esperanza.

[10] Cf. Rom 1,11; 1 Cor 2,13-15.
[11] Cf. Rom 7,4s.
[12] Cf. Rom 3,23; 6,4.
[13] Cf. 2 Cor 4,6.
[14] Cf. 1 Cor 15,24s.
[15] Cf. Rom 5,10; 6,3-5; 1 Cor 11,26.
[16] Cf. resp. Rom 8,3 y 7,4.
[17] Cf. Rom 6,13.16.19.
[18] Cf. 1 Cor 3,10-12.

3. *El ministerio apostólico (1,24-2,3)*

El v. 24 está unido sintácticamente a lo que sigue y habla, como los siguientes (1,25-2,3), del ministerio apostólico; de todos modos, respira el ambiente del apartado anterior. No en el sentido de que «falte» algo al acto fundamental de nuestra reconciliación, sino en el de que las tribulaciones de Cristo por causa de la palabra no han terminado todavía y Pablo –¡entre otros!– es quien las sufre (2 Cor 1,4-6; 4,10). Tampoco suena aquí por primera vez la idea de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo (vv. 18a.24d)[19].

A continuación (vv. 25-29), el ministerio es visto como anuncio (v. 28), por la fuerza de Dios (v. 29), del «misterio escondido a los siglos» (v. 26: *mystêrion, apokekrymménon, aiônôn*, como en 1 Cor 2,7), el cual *es* Cristo (v. 27).

Como en una especie de apostilla, en 2,1-3 dice concretamente por quién ha tenido que sufrir (v. 1) y añade algo sobre Cristo: misterio *de Dios* (v. 2), en el que están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento (v. 3; remedando Rom 11,33).

4. *La herejía colosense (vv. 4-23)*

Los datos sobre ella aparecen dispersos en los vv. 8.16.18.21s[20]. De ellos deduciríamos que se trata de judaizantes ilustrados que visten su predicación de filosofía y de revelación angélica, pero, en el fondo, predican la circuncisión y las prescripciones judaicas. El texto no sigue una línea continua, pero entendemos que, después de una advertencia sintética (v. 4), «como si presente me hallase» (v. 5; 1 Cor 5,3), el ritmo determina distintos apartes en los que prevalecen los siguientes temas: a) afirmación de Cristo (vv. 6-10), y b) de *nuestra* circuncisión (vv. 11-15); c) refutación del poder angélico (vv. 16-19), y d) de las prescripciones judaicas (vv. 20-23).

a) *Afirmación de Cristo* (vv. 6-10): habrá quien desprecie las tradiciones de Cristo Jesús (v. 6) por su misma «popularidad», pero hay que saber que en él «habita *corporalmente* la plenitud de la divinidad» (v. 9). La frase se inspira en el himno cristológico (1,19) y enlaza con tradiciones como las que se reflejan en Lc 4,1.18; Jn 1,16.

b) *Nuestra circuncisión* (vv. 11-15): no consta que los «herejes» exigieran la circuncisión, pero, si así fuera, se comprenderían mejor estos cinco versículos. No es nueva la idea de que somos la circuncisión (v. 11a)[21]; tampoco la comparación del bautismo con un «desnudarse-

[19] Cf. Rom 12,5; 1 Cor 12,12s.27.

[20] Cf. R. E. Demaris, *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae* (Sheffield 1994).

[21] Cf. Flp 3,3; Rom 2,29.

vestirse» (v. 11b)[22], «sepultarse-resucitar» (vv. 12s)[23]. La muerte de Cristo en cruz implica la cancelación de nuestra deuda (v. 14)[24]; su resurrección, el triunfo sobre los principados y potestades (v. 15).

c) *Refutación del poder angélico* (vv. 16-19). El «culto de los ángeles» (v. 18) aparece reñido con la adhesión a la Cabeza que es Cristo (v. 19). Si vale la aproximación de los ángeles a los principados y potestades expresada por Rom 8,38, nuestro texto habrá aludido a él en el v. 10b diciendo que Cristo es Cabeza de todo principado y potestad, y en el v. 15 hablando del triunfo sobre ellos. El apartado empezó hablando muy específicamente de prescripciones judías (v. 16) como sombra de lo que ha de venir (v. 17), en la línea de lo que sigue.

d) *Las prácticas materiales* (vv. 20-23). A nuestro modo de ver, aquí como en Gál 4,3.9, la frase «elementos del mundo» (*stoikheia tou kosmou*) podría traducirse por: «rudimentos materiales», algo «débil y pobre» (v. 9), como «observar meses, estaciones y años» (v. 10) o como dar culto a dioses falsos (v. 8). En el contexto colosense (se hablará de ello en las «cuestiones abiertas»), esos «elementos» (vv. 8.20) podrían asimilarse a los ángeles, con lo cual deberían ser subsumidos en el párrafo anterior. Pero preferimos ver en ellos la simple dependencia (Col 2,20: *dogmatizesthe*) respecto de prescripciones como «no coger, no gustar, no tocar» (v. 21; cf. v. 16a) u observancias como «la fiesta, la neomenia, el sábado» (v. 16b; cf. Gál 4,10), de las cuales lo máximo que se puede decir es que son «sombra» del que tenía que venir (v. 17; cf. Heb 10,1).

En cualquier caso, este último tema también existe, y de él se dicen más cosas: a) que son «tradiciones de los hombres» (vv. 8c.22b), ya reprobadas por Cristo (Mt 15,2 par); b) que, con sus «prescripciones» (cf. 20b), constituían una factura contra nosotros, factura que Cristo clavó en la cruz (v. 14a; cf. Gál 3,13); c) que no dan nada de lo que prometen (v. 23).

5. *Exhortación general: La respuesta cristiana (3,1-17)*

A propósito de la circuncisión espiritual (2,11-14), la carta se ha servido de la comparación del bautismo con un «desnudarse-vestirse» (v. 11b) y de un «sepultarse-resucitar» (vv. 12s). Estas dos imágenes nos prestan la trama de la exhortación general que sigue: a) la tesis (vv. 1-3); b) exhortaciones negativas (vv. 5-11); c) exhortaciones positivas (vv. 12-17). En concreto:

[22] Cf. Gál 3,27; Rom 13,12.14.
[23] Cf. Rom 6,4.11.13.
[24] Cf. Gál 3,13.

a) *La tesis* (vv. 1-3). Si hemos resucitado con Cristo, resulta que nuestra vida –y nuestros intereses– están en el piso de arriba (vv. 1s), por más que eso está oculto y no aparecerá hasta que Cristo venga (vv. 3s).

b) *Exhortaciones negativas* (vv. 5-11). «Mortificar» (v. 5: *nekroô*) es una manera piadosa de decir «matar»[25]. Mezcladas en una cierta lista de vicios (vv. 5.8s), se repiten ideas bautismales: «Eso erais» (v. 7)[26]; «despojaos» (v. 8)[27]; «el hombre viejo» (v. 9)[28]. A partir del v. 10, se presenta el aspecto positivo, en sentido de una «nueva creación» (*anakainoô*: sólo en v. 10 y 2 Cor 4,16), que eclipsa todas las diferencias entre humanos propias de la antigua (v. 11)[29].

c) *Exhortaciones positivas* (vv. 12-17). Bajo la idea de «revestirse», se incluye una larga lista de actitudes cristianas positivas (vv. 12s.16s). En el centro (v. 14) define, con frase genial, el amor: «lazo de la perfección» (porque engloba todos los cumplimientos)[30]. Completa el saludo, en que sólo había deseado paz de parte de Dios Padre (1,2; comp. con Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Flp 1,2; Flm 3), deseándoles la «paz de Cristo» y relacionándola con el hecho de que formamos un solo cuerpo (v. 15; cf. 1,18a.24d).

6. *Exhortaciones particulares: La familia cristiana (3,18-4,6)*

Empieza hablando de la *domus* cristiana (3,18-4,1), sin salirse de las estructuras de la época: las mujeres (v. 18), los hijos (v. 20) y los esclavos (vv. 22-25) tienen todos que obedecer a la misma persona, pero no *como tal*, sino «en el Señor». Por su parte, esta persona tiene que buscar la felicidad de los que le han sido encomendados (vv. 19.21), entre otras cosas porque él también tiene un dueño en el cielo (4,1).

Sigue el tema de la oración (v. 2; cf. 3,16), que se convierte en petición de oraciones (vv. 3s)[31]. Termina (vv. 5s) con la idea de poner «sal» en las relaciones con los de fuera, dejando caer la idea de que así compensan los malos ejemplos dados en el pasado.

7. *Final epistolar (4,7-18)*

Saluda de parte de los que llevan la carta, Tíquico (vv. 7s) y Onésimo (v. 9; cf. Flm 10); de Aristarco, que trajo de Macedonia, y Marcos,

[25] Cf. Rom 8,13: *thanatoô*.
[26] Cf. 1 Cor 6,11.
[27] Cf. Rom 13,12.
[28] Cf. Rom 6,6.
[29] Cf. Gál 3,27s.
[30] Cf. Rom 13,8-10; Gál 5,14.22s.
[31] Cf. 1 Cor 16,9 y 2 Cor 2,12, sobre la «puerta».

pariente de Bernabé, que puede haberle visitado (v. 10; cf. Flm 24); a éste último, junto con un tal Jesús Justo, los presenta como judíos (v. 11); dedica luego una especial mención a Epafras, fundador de la comunidad (vv. 12s; cf. 1,7; Flm 23). Termina con Lucas y Dimas, que conocemos por Flm 24.

Saluda a los hermanos de Laodicea y a Ninfa, que reúne una «iglesia» en su casa (v. 15), quizás en las afueras de la ciudad. Propone un intercambio de cartas, hasta ahora desconocido (v. 16), y, como última recomendación no manuscrita (v. 18), pide a Arquipo que cumpla bien su ministerio (v. 17; cf. Flm 2).

D. LECTURA DE LA CARTA. EFESIOS

Desarrollamos el esquema presentado, con especial atención a aquellos puntos en que Efesios se aparta de Colosenses.

1. Introducción epistolar (1,1-23)

a) *Encabezamiento* (1,1s). Aparte de la duda sobre «en Éfeso» y el añadido «y del Señor Jesucristo» [32], coincide en todo con Col 1,1s.

b) *Primer exordio: el plan eterno de Dios* (vv. 3-14). Toma las primeras palabras de 2 Cor 1,3 y se inspira en ellas para la continuación. La perspectiva de eternidad también viene determinada por dos temas paulinos: la «elección» (v. 4) [33] y la «predestinación» (vv. 5s.11) [34], que se concreta en la «redención por su sangre» (vv. 7.14) [35] y la comunicación de su «sabiduría» y su «misterio» (vv. 8s) [36], como cumplimiento tempestivo (v. 10a) [37] del plan que Efesios define como «recapitularlo» (*anakefalaioumai*: v. 10b) todo en Cristo, así como el amor «recapitula» todos los mandamientos (Rom 13,9). Es decir, entendemos, que nada tiene valor si no se encuentra «en él» (la preposición «en» se refiere siete veces a Cristo sólo en este fragmento).

Los vv. 11s devuelven la gloria al Padre («para alabanza de su gloria») [38], mientras que los vv. 13s introducen elementos que faltaban: el binomio evangelio-fe y el Espíritu Santo, relacionado con las promesas (cf. Gál 3,14) y designado como «arras» de nuestra herencia (cf. 2 Cor 5,5).

[32] Por paralelismo con Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,3; Gál 1,3; Flp 1,2; Flm 3; cf. 1 Tes 1,1.
[33] Cf. 1 Cor 1,27s.
[34] Cf. Rom 8,29s.
[35] Cf. Rom 3,24s.
[36] Cf. 1 Cor 2,7.
[37] Cf. Gál 4,4.
[38] Cf. vv. 6.14; Flp 1,11.

c) *Segundo exordio: elogio de los destinatarios* (vv. 15-23). Por la acción de gracias «en mis oraciones» (v. 16)[39], se trata de un exordio, pero los contenidos coinciden más con el primer tema de Colosenses (comp. esp. vv. 15-19 con Col 1,9-11). Sólo que, en vez de desembocar en el himno cristológico, ve a Cristo resucitado y sentado «a su derecha» (*en dexia*: v. 20)[40], colocado sobre «principados y potestades» (v. 21a)[41] y «sobre todo nombre que se nombra» (v. 21b)[42], con todo sometido bajo sus pies (v. 22a)[43], como «cabeza» de la Iglesia (v. 22b)[44], la cual es su cuerpo (v. 23a; Col 1,18.24) y –según frase originalísima de Efesios– «plenitud de aquél que lo llena todo en todos» (v. 23b), es decir, suponemos, Dios[45].

2. *Las bases del cristianismo: De la muerte a la vida (2,1-22)*

El paso de la muerte espiritual a la vida es descrito como «salvación», mirando más al individuo (vv. 1-10), y como «paz», mirando a las colectividades (vv. 11-22). Casi cada palabra tiene sus reflejos en Pablo, pero no se habla ni de «justificación» (como en Gálatas y Romanos) ni de «manifestación de la *justicia* de Dios» (como en Rom 1,17; 3,5.21s.25s).

a) *La «salvación»* (vv. 1-10). Los vv. 1-3 expresan, en la línea de Col 2,13 y 3,6s, la muerte de la cual partíamos, culminando en la frase «hijos de ira por naturaleza»[46]. El paso a la vida (vv. 4-7) está puesto bajo el signo de la «riqueza» de Dios (vv. 4.7)[47] en misericordia, amor, gracia y bondad. En cuanto a la idea de «vida» (vv. 5s), Efesios puede evocar textos como Rom 4,17.24s; 8,2.10, pero es mucho más rotundo: no sólo nos resucitó con Cristo (como decía Col 3,1), sino que nos sentó junto a él. En los vv. 8-10, bajo la idea de una nueva creación[48], el autor afronta una gran paradoja: eso no viene «de nosotros» (v. 8b)[49] ni «de nuestras obras» (v. 9a)[50], pero tiene por objeto las «buenas obras» (en la línea de Rom 2,7.10; 13,3; Gál 6,4.10; Col 1,10).

b) *La «paz» entre los pueblos* (vv. 11-22). Se habla, con bastante orden, de las premisas (vv. 11s), del hecho (vv. 13-18) y de sus conse-

[39] Cf. Col 1,3; Rom 1,10.
[40] Cf. Rom 8,34.
[41] Cf. 1 Cor 15,24.
[42] Cf. Flp 2,9.
[43] Cf. 1 Cor 15,27.
[44] Cf. 1 Cor 11,3.
[45] Cf. 1 Cor 15,28.
[46] Que bien puede evocar Rom 3,9-20; cf. *orgê* en 1,18-20.
[47] Cf. 1,7.18; Rom 9,23.
[48] Cf. v. 15; 4,24; 2 Cor 5,17; Gál 6,15.
[49] Cf. 2 Cor 4,7.
[50] Cf. Rom 3,20; 4,2.

cuencias (vv. 19-21). Las premisas son una circuncisión «carnal» (v. 11)[51], a pesar de las «alianzas» y la «promesa» (v. 12ab)[52], frente a una incircuncisión «sin esperanza» y «atea» (v. 12cd)[53]. La sustancia de los vv. 13-18 está tomada de Colosenses: la paz y la reconciliación por la sangre de la cruz en el cuerpo de su carne (Col 1,18.22), así como la abrogación del decreto contrario (2,14) y el hombre nuevo (3,10). Efesios, además de la nueva creación (como en Ef 1,10), añade la evocación poética de Is 57,19 y la idea de una paz sin destruir nada... más que la misma «enemistad» (vv. 14.16).

La conclusión (vv. 19-22), por tanto, no es, como en Gál 3,28 y Col 3,11, que «*ya no hay* judíos ni griegos...», sino que todos participamos de una misma ciudadanía (v. 19)[54]. Pasando (v. 20) a la imagen de la construcción, corrige 1 Cor 3,11 a la luz de Is 28,16: Cristo es la piedra angular; como fundamento quedan entonces los apóstoles y profetas, pero no por sí mismos, sino en cuanto que Cristo les sostiene (v. 4,11). Los vv. 21s pasan de la «construcción» al «templo», lo cual le sirve para recuperar el papel que tienen el Padre y el Espíritu Santo.

3. *El ministerio apostólico (3,1-21)*

Excepto la doxología final (vv. 20s), que afecta a todo lo dicho hasta el presente, los otros tres párrafos (resp. vv. 1-7; vv. 8-13 y vv. 14-19) subrayan la primera persona del singular y se refieren a la revelación. Como elementos específicos aparecen, respectivamente, los «apóstoles y profetas» (v. 5), los «principados y potestades» (v. 10) y «el hombre interior» (v. 16). La gracia que «le ha sido dada» al apóstol (vv. 2.7)[55] la concreta aquí en una especial comprensión del misterio de Cristo (v. 5), el cual, a su vez, parece concretarse en el hecho de la incorporación de los gentiles a las promesas (v. 6; cf. 1,9s). Según el texto que sigue, ésta es la «economía» del misterio, el cual llega hasta la «multiforme sabiduría de Dios» (vv. 9s) y no andará muy lejos de la percepción tetradimensional que tienen todos los santos del amor de Cristo que «supera todo conocimiento» (vv. 17s)[56].

En la doxología final (vv. 20s) sobresale el tema del poder, presente bajo distintos términos en todo el capítulo y en toda la carta. En el fondo del tema está sin duda la «fuerza de la resurrección» (Flp 3,10)[57] que el apóstol sintió en sí desde el día de Damasco.

[51] Cf. Col 2,11.13; Rom 2,27s.
[52] Cf. Rom 9,4.
[53] Cf. 1 Tes 4, resp. vv. 13 y 5.
[54] Cf. v. 12; Flp 3,20.
[55] Cf. Rom 1,5; 12,3.
[56] Cf. Flp 4,7.
[57] Cf. Rom 1,4.16.20.

4. *Exhortación general: La respuesta cristiana (4,1-5,20)*

Como en Pablo, no se trata de exhortación en estado puro, sino reforzada muchas veces por desarrollos de carácter doctrinal. Además de claros paralelismos con la sección correspondiente de Colosenses, el discurso parece inspirado en Rom 12s: por su introducción, por su primer gran tema, que es la Iglesia (compárese Ef 4,7-16 con Rom 12,3-8), por su orientación hacia el amor cristiano (Ef 4,2.15s; 5,2.25.28.33, con Rom 12,8; 13,8-10), por su tendencia a la exhortación corta (Ef 4,25-31; 5,3-12, con Rom 12,9-21), por su cierto final escatológico (Ef 5,16, con Rom 13,11-14).

En el esquema del fragmento, además de la introducción (vv. 1-3), del tema eclesiológico (vv. 4-16), de dos listas de vicios (vv. 25-32 y 5,3-14) y de la conclusión (vv. 15-20), contamos con dos momentos de reflexión más general: uno sobre la «vanidad» gentil (4,17-24) y otro sobre el ejemplo de Cristo (5,1s). Tendríamos, pues: a) Introducción (vv. 1-3); b) La unidad de la Iglesia (vv. 4-16); c) La «vanidad» gentil (vv. 17-24); d) Primera lista de vicios (vv. 25-32); e) El ejemplo de Cristo (5,1s); f) Segunda lista de vicios (vv. 3-14); g) Conclusión (vv. 15-20).

a) *Introducción* (vv. 1-3). Propiamente, la introducción *es* el v. 1: que caminemos de manera digna del que nos llamó[58]. Los vv. 2s son una pequeña lista de virtudes[59]. La «unidad del Espíritu» (v. 3)[60] nos introduce en el tema eclesiológico.

b) *La unidad de la Iglesia* (vv. 4-16). De una «unidad» (v. 3) se pasa a siete «unidades» (vv. 4-6). Las reordenaríamos diciendo que «un solo Espíritu» (v. 4b), «un solo Señor» (v. 5a) y «un solo Dios [y] Padre» (v. 6a) nos llevan a ser «un solo cuerpo» (v. 4a), por la esperanza (v. 4c), la fe y el bautismo (v. 5bc)[61].

A continuación, se afirma el papel de Cristo en la Iglesia a la luz de Sal 68,19: «el que sube» sólo puede ser uno que «ha bajado», es decir, Cristo (vv. 7-10)[62].

[58] Cf., casi literal, 1 Tes 2,12; también Flp 1,27: «del evangelio»; Col 1,10: «del Señor».

[59] En la línea de Col 3,12-14 y Rom 12,3.8-21.

[60] Tema de 1 Cor 12,4.8-13.

[61] Cuatro de las siete «unidades» (vv. 4-6) están explícitamente en Pablo: «un solo cuerpo» y «un solo Espíritu» es la secuencia de 1 Cor 12,12s; el paralelismo entre «un solo Señor» y «un solo Dios [y] Padre» es la gran aportación de 1 Cor 8,6; la unidad de esperanza, de fe y de bautismo se suponen, por el modo como se habla de ellos (cf. 1 Cor 15,11; Gál 1,6-8).

[62] Rom 10,6s también vincula la salvación a una «bajada» y a una «subida» de Cristo. Por otro lado, Rom 12,3 habla de una «medida» de los dones, pero se le atribuye a Dios, como también 1 Cor 12,28 atribuye a Dios su distribución. El traspaso, propiciado por la cita del Salmo, parte de la gran unidad entre el Señor y Dios Padre.

Finalmente, se ofrece una lista de carismas de tipo pastoral: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores, maestros (v. 11)[63], personas que tienen que «dar algo» de parte de Dios, que tienen un «ministerio» en orden a la «edificación» (v. 12)[64]. A través de ellos (v. 13), «todos» (con artículo: *oi pantes*) podrán llegar a dar la talla de Cristo[65].

Sigue (vv. 14-16) la exhortación a no dar bandazos (según 2,20, no saliéndonos del «fundamento») y a crecer en dirección a Cristo, que es quien «coordina» el cuerpo[66].

c) *La «vanidad» gentil* (vv. 17-24). En la parte negativa (vv. 17-19), los gentiles son vistos a la luz de Rom 1,21-32, más algún reflejo de 11,7-10: vanidad, ceguera, insensibilidad. Pero con una diferencia: no dice, como en Rom 1,24.26.28, que «Dios les entregó» a esos vicios, sino que «se entregaron» ellos mismos. En la parte positiva (vv. 20-24), sigue, respectivamente, a Col 2,6 sobre las tradiciones de Cristo y 3,9s sobre el hombre nuevo. Lo nuevo en Efesios es que hable de «haberle *oído*» a «Jesús» (sin más determinativos: v. 21) y también que diga que el hombre nuevo ha sido «creado» (v. 24; cf. 2,10.15) y no sólo «renovado» a imagen de aquél que lo creó (Col 3,10).

d) *Primera lista de vicios* (vv. 25-32). Se fija sobre todo en las relaciones interpersonales, incorporando el contenido de Col 3,8-9a.13, pero también algunos temas de Pablo: «miembros unos de otros» (*allêlôn melê*: v. 25; cf. Rom 12,5), «trabajar con las propias manos» (v. 28; cf. 1 Tes 4,11), «no *entristecer* al Espíritu Santo» (v. 30; cf. 1 Tes 5,19: «no apagar»), con el que hemos sido «sellados» (cf. 2 Cor 1,22) para el «día» (cf. Rom 13,12; 1 Tes 5,2.4) de la «redención total» (v. 30; cf. Rom 8,23).

e) *El ejemplo de Cristo* (5,1s). Amplía Col 3,12a, pero añadiendo el tema de la «imitación de Dios», con el que supera a Pablo (cf. 1 Cor 4,6; 11,1). En lo de actuar «tal como Cristo» (vv. 2.25), remeda Rom 15,7; en lo de «amó y se entregó», sigue a Gál 2,20, pero introduciendo «por nosotros» en v. 2 y «por la Iglesia» en v. 25. En cuanto al v. 2b, es curioso que Pablo sólo haya hablado del «sacrificio» espiritual de los cristianos (Rom 12,1) y de la «ofrenda» de los gentiles (15,16); de Cristo había dicho sólo que «Dios lo puso como propiciatorio con su sangre» (3,25): es posible que aquí Efesios haya querido sustituir un sacrificio más «especial» por otros más comprensibles para todo el mundo.

[63] Incluye a los tres que tenían puesto numerado («primero..., segundo..., tercero...») en la lista de 1 Cor 12,28, pero colocando a los «evangelistas» y a los «pastores» entre los «profetas» y los «maestros»; deja a un lado los que podríamos llamar «carismas de acción» (milagros, ayuda) o «de contemplación» (el don de lenguas).

[64] Cf. *diakonia*, «ministerio», en Rom 11,13; 12,7; *oikodomê*, «edificación», en 1 Cor 14,3.5.12.26.

[65] Cf. Gál 4,19.

[66] Cf. 1 Cor 12,24s.

f) *Segunda lista de vicios* (vv. 3-14). En la lista como tal (vv. 3-5b), se inspira en Col 3,5s. Inspirándose en Pablo, añade que los tales no tendrán parte en el Reino de Dios (v. 5d)[67] y de Cristo (según Col 1,13). También, que no hay que tener «comunión» con ellos (vv. 7.11)[68], que tienen que caminar como «hijos de la luz» (vv. 8s.11-14)[69] y discernir lo que agrada a Dios (*dokimazô*; v. 10)[70]. El fragmento concluye (v. 14b) con un texto poético, citado como importante, en el que se unen resurrección e iluminación[71].

g) *Conclusión* (vv. 15-20). Tanto en lo de recuperar el tiempo (v. 16), como en la referencia al entusiasmo en el culto (vv. 18s), sigue a Colosenses (resp. 4,5 y 3,16). La comparación de la borrachera con los dones del Espíritu (v. 18) queda por lo menos insinuada en 1 Cor 12,2; 14,23, en los «gemidos inenarrables» de Rom 8,26 y en el mismo uso del verbo «gritar» (*krazô*) cuando es el Espíritu quien nos mueve (Rom 8,15; Gál 4,6).

5. *Exhortaciones particulares: La familia cristiana (5,21-6,9)*

a) *Esposas y maridos* (vv. 21-33). A lo largo de trece versículos se comentan tres de Colosenses (3,18-21). Un añadido importante es que la sumisión de la esposa al marido aparece en el contexto de una sumisión universal de unos a otros (v. 21; cf. Flp 2,3). El otro es la comparación del marido con Cristo en su amor absolutamente abnegado a la Iglesia (vv. 23-33). La comparación aparecía ya en 1 Cor 11,3. El autor de la carta (vv. 25-27) aprovecha también la idea de la virgen pura «presentada» a Cristo como esposa (2 Cor 11,2), pero ha debido añadir que Cristo tuvo que entregarse a la muerte para poderla purificar. Finalmente (vv. 29-32), incorpora la idea, tomada de Gn 2,24 y citada en 1 Cor 6,16, de que los esposos forman «una sola cosa» (literalmente, «una sola carne» o «un solo cuerpo»), aun a costa de abandonar su ambiente familiar. Pues bien: éste es un «gran misterio» que se cumple en Cristo y en la Iglesia (v. 32): Cristo abandonó las estancias celestiales para unirse con una Iglesia que estaba francamente impresentable. La consecuencia de ello es que los maridos deben amar a su mujer (vv. 25a.28.33a), y las mujeres, se supone, viceversa: para ambos vale que «nadie odia su propia carne, sino que la alimenta y la cobija» (v. 29).

b) *Hijos y padres* (6,1-4). En cuanto a las relaciones paterno-filiales, Efesios añade poco a Col 3,20s. Sólo la observación de que éste es

[67] Cf. 1 Cor 6,9s; Gál 5,21.
[68] Cf. 1 Cor 5,9-11; 2 Cor 6,14-16.
[69] Cf. 5,17; 1 Tes 5,5; Rom 13,12.
[70] Cf. Rom 12,2; 1 Tes 5,21.
[71] Cf. 2 Cor 4,4.6.

el único mandamiento que, según Ex 20,12, conlleva una promesa de larga vida.

c) *Esclavos y dueños* (vv. 5-9). No añade sustancialmente nada a Col 3,22-4,1. Sólo refuerza el sabor paulino del texto con dos frases: «como siervos de Cristo» (v. 6; cf. 1 Cor 7,22s) y «sea esclavo, sea libre» (v. 8c; cf. 1 Cor 12,13c)

6. *Final epistolar (vv. 10-24)*

a) *Exhortación final* (vv. 10-20). Consta de una primera parte, más bien apocalíptica y bastante nueva (vv. 10-17), más una invitación a la oración (vv. 18-20), fuertemente emparentada con Col 4,2-4.

Como ya observamos a propósito de 3,20s, el tema del poder de Dios tiene un gran relieve en toda la carta. Aquí (vv. 11b.12), como en 2,2 y 4,27, aparece un poder contrapuesto, al que se atribuye un dominio efectivo en el mundo (*kosmokratoras*) y un indudable parecido a la divinidad (*pneumatika... en tois epouraniois*; cf. los términos en 1,3). En 2,2, también se le considera «espíritu» poderoso» y príncipe «del aire» (es decir: por debajo del cielo y por encima de la tierra). En el v. 11b y en 4,27 se le llama «diablo» (*diabolos*), nombre no usado por Pablo, pero ampliamente difundido en todo el Nuevo Testamento, incluyendo las Pastorales (1 Tim 3,6s; 2 Tim 2,26) y la Carta a los Hebreos (2,14). También es identificado con los «principados y potestades», que en 1,21 y 3,10 no quedaban tan mal (el mismo contraste entre Col 1,16; 2,10 y v. 15). Bien puede identificarse con aquel que Pablo denomina con el término hebreo de «Satanás» (cf. Rom 16,20; 1 Cor 5,5). Contra ese poder hay que usar la «panoplia» de Dios (vv. 11a.13a; cf. «armas» en Rom 6,12s), descrita en vv. 14-17 a semejanza de 1 Tes 5,9.

La carta perdería toda su lógica si no se contara con una victoria final en esta batalla: si Dios lo sometió todo bajo los pies de Cristo (1,21), no puede dejar eternamente sueltos «por el aire» a esos «dueños del mundo». Es decir, que al «día malo» del v. 13 (cf. 5,16) sucederá el gran día de la redención total (4,30), en el que la «señal» (1,13; 4,30) del Espíritu servirá como «billete de entrada» y las «arras» (1,14) acreditarán que se nos debe la herencia en el Reino de Cristo y de Dios (5,5).

b) *Saludos y bendiciones* (vv. 21-24). En vez del abanico de relaciones personales que desplegaba Colosenses en este lugar (4,7-17), no tenemos más que una referencia a Tíquico, que hasta podía ser copiada de Col 4,7s. Las bendiciones finales tampoco añaden mucho. «Los que aman a nuestro Señor Jesucristo» (v. 24a) nos recuerda 1 Cor 16,22. La «inmortalidad» (v. 24b) resuena aquí por primera vez (cf. 1 Cor 15,42.50.53s), pero es siempre bienvenida.

E. CUESTIONES ABIERTAS

Como anunciamos desde el principio, la gran «cuestión abierta» es la de la «autenticidad» de las dos cartas, es decir, la pregunta de si realmente las escribió el apóstol. Íntimamente relacionada con ella, se plantea la cuestión de las relaciones de ambas entre sí y con el himno cristológico (Col 1,15-20), así como los posibles orígenes de dicho himno.

1. Autenticidad de Colosenses y Efesios

Los testimonios en favor de la autenticidad de ambas cartas se remontan al s. II, desde Ireneo y el Códice Muratoriano, y siguen ininterrumpidamente hasta mediados del s. XVIII. No se cuenta siquiera con la excepción de Marción, quien, sin embargo, dejó de lado las Pastorales (cf. capítulo siguiente). La única diferencia, ya mencionada, es que Marción (cf. *AdvMarc* V 11,16) entiende que la Carta a los Efesios iba propiamente dirigida a los laodicenses. Las dificultades surgieron a propósito de ciertas cuestiones de gramática y de estilo, pero fueron tomando cuerpo en la medida en que se definía el *verdadero* paulinismo: la doctrina de la justificación por la sola fe, acompañada de un enfrentamiento con el judeocristianismo petrino. Ambas cartas fallarían en lo primero; Efesios, además, fallaría en lo segundo, al proclamar la caída del muro que separa a judíos y gentiles (Ef 2,14).

Intentaremos presentar ordenadamente las objeciones que se levantan contra la posibilidad de que el autor de las Cartas a los Colosenses y a los Efesios pueda haber sido el mismo apóstol Pablo. No vamos a decir que esas objeciones sean cosa de nada, pero tampoco dejaremos de exponer nuestra opinión, puesto que, a pesar de ellas, consideramos *más probable* la autenticidad que la inautenticidad, la cual también plantea problemas para quien los quiera considerar.

Quien ya tenga una posición tomada –repetimos que es una cuestión completamente libre– o no esté interesado por el tema de la autenticidad, también podrá leer con provecho las líneas que siguen; le añadirán alguna información sobre el estilo y los contenidos de Efesios y Colosenses. De hecho, a la luz del problema de la autenticidad repasaremos lo dicho respecto de las circunstancias personales que acompañan ambas cartas, lo referente a su

lenguaje y al estilo, más otros cuatro puntos sobre temas tratados en ambas cartas: la «justificación», la Iglesia universal, las relaciones entre judíos y gentiles y la escatología.

a) Las circunstancias personales

Debemos distinguir claramente entre las que acompañan a la Carta a los Colosenses y las que acompañan a Efesios. Porque entendemos que las primeras abogan *positivamente* en favor de su autenticidad, mientras que, en el caso de Efesios, el problema es la posible falta total de circunstancias personales.

En cuanto a Colosenses, recordemos que, a excepción de Tíquico, Bernabé, Jesús-Justo y Ninfa (resp. 4,7.10.11.15), todos los personajes que aparecen en la carta aparecen también en Filemón. Pero no resulta fácil explicar todas esas alusiones en Colosenses como fruto de una simple lectura de aquella minicarta. Entre otras cosas –en la hipótesis de la inautenticidad– nos preguntaríamos: ¿cómo llegó al presunto autor una minicarta destinada a un ciudadano de Colosas, que estaba a punto de ser destruida? ¿cómo a uno que conoce todas las cartas paulinas se le ocurre buscar datos personales sólo en la Carta a Filemón, que corría máximo peligro de ser olvidada por la historia?

Por un lado, el autor de Colosenses da muestras de conocer directamente las noticias que presuntamente tomó de Filemón. En concreto: a) añade que Epafras es el evangelizador de Colosas (Col 1,7), lo cual no es explicitado en Filemón, si bien explica el lugar destacado que le concede Flm 23; b) la advertencia que Col 4,17 hace a Arquipo («Pon atención en el ministerio que has recibido») es de las que se hacen a una persona joven (uno no se atreve a hacérsela a una persona mayor): corresponde a la situación que nos puede hacer suponer Flm 2, donde Arquipo es presentado como «compañero de armas» (también le cae mejor a un joven), pero después de Filemón y de una «hermana» cualquiera; es decir, que debe de ser el hijo, nombrado después de la madre (¡un hijo que podía tener menos vocación que su padre!).

Por otro lado, Colosenses no dice explícitamente, sino que presupone, aquello que es explícito en Filemón: si Onésimo es el esclavo devuelto a su dueño (Flm 10), se explica que, en Colosenses, no sea el portador oficial de las noticias, sino uno que se le une (Col 4,9; cf. vv. 7s). Igualmente, a pocos «compiladores» se les hubiera ocurrido que un simple elogio de Onésimo, sin

nombrar el caso, era la advertencia más fuerte que se podía hacer a Filemón.

Si, además, damos algún crédito a los Hechos de los Apóstoles, veremos cómo Colosenses también sabe lo que Hechos dice respecto de personajes no nombrados por Filemón: a) Tíquico (Col 4,7; Ef 6,21) es uno de los «asiáticos» que estaban en Grecia con Pablo (Hch 20,4s) y lo acompañaron a Jerusalén: puede ser portador de una carta a las comunidades «asiáticas»; b) más interesante es la noticia, única en todo el Nuevo Testamento, de que Marcos era «sobrino de Bernabé» (Col 4,10). Explica que Bernabé se hospedara en casa de la madre de Marcos y de allá se lo llevara (Hch 12,12.25). También explica que, a pesar de la determinación contraria de Pablo, Bernabé quisiese conservar a Marcos a su lado (15,35-39). Como para sospechar que el autor de Colosenses no necesitaba ni de la Carta a Filemón ni de los Hechos de los Apóstoles para reconstruir aquella escena, sino que simplemente *vivía dentro* de ella. Es decir, que, si no hubiera más objeciones en contra, resultaría obvio decir que Colosenses fue escrita al mismo tiempo y desde el mismo lugar (para nosotros, Cesarea) que la carta a Filemón.

El caso de la Carta a los Efesios es ciertamente distinto. Su falta casi total (posiblemente, total) de circunstancias personales puede jugar en favor de la idea de que se trata de una imitación. Por más que difícilmente se encontrará en todo el mundo un imitador que no haga *absolutamente nada* por convencer a sus lectores sobre la autenticidad de su escrito. Y menos si conoce los escritos del verdadero autor como el autor de Efesios conoce los de Pablo.

b) El lenguaje y el estilo

Las objeciones empezaron con el problema, hoy día no tan agudo, del aumento de *hápax legómena* (palabras que salen una sola vez) en nuestras cartas. Según vimos, el problema es mínimo si descontamos los términos que provienen del himno cristológico (compuesto por otros) o los que describen la herejía colosense, que pueden ser propios de quien le comunicó la noticia.

También suelen citarse términos conocidos en el resto del Nuevo Testamento, pero ausentes de las siete indudables. Aparte de que *todas las cartas* poseen ese tipo de términos (los hemos anotado a propósito de cada una), debemos observar que, si

Colosenses (a la luz de 4,9) es contemporánea de Filemón y ésta fue escrita en Cesarea, a la vuelta del tercer viaje, viviendo el apóstol entre comunidades cristianas con tradición propia, podremos explicarnos más fácilmente que haya asumido terminología propia de aquellas comunidades; por ejemplo, la expresión *afesis tôn amartiôn* («perdón de los pecados», Col 1,14; Ef 1,7), que no aparece en las cartas indudables de Pablo. La expresión puede provenir de la liturgia eucarística de aquellas comunidades (cf. Mt 26,28; Lc 24,27; Hch 2,38)[72].

Hoy en día impresiona más la diferencia de estilo propiamente dicha: que Pablo se haya vuelto abarrocado, litúrgico, que multiplique los encadenamientos a base de genitivos, las frases largas que se encadenan con relativos. Las diferencias son reales, pero tampoco se puede decir que Pablo nunca escribiera de este modo[73].

En la misma línea, se observa que Colosenses y Efesios parecen cartas de gabinete, en las que se hace un «montaje» de textos paulinos: se pegan y cosen textos, de lo que resulta un combinado artificial[74]. Pero quizás somos *nosotros* los que, comentando estas cartas, las vemos como «montaje» de las demás, porque un autor puede haber llegado de muchos modos a algo que los comentaristas llamen «montaje»[75]. Es indudable que Efesios y Colosenses contienen artificio y que *para nuestro gusto* resultan algo barrocas. Pero, en nuestra reconstrucción, ésta no sería la primera vez que el apóstol se «copia» a sí mismo y entra por caminos de artificialidad literaria: Romanos sería un buen ejemplo de ambos procedimientos, por no salirnos de las

[72] Para quien relacione la Carta a los Hebreos con Cesarea –como haremos en el capítulo siguiente– resultará confirmatorio el paralelismo entre Efesios y aquella carta, según nos muestra A. Vanhoye, *L'Epître aux Ephésiens et l'Epître aux Hébreux*, Biblica 59 (1978) 198-23.

[73] La obra más célebre es la de Bujard, *Stilanalytische;* más aspectos engloba A. Kenny, *A Stylometric Study of the New Testament* (Oxford 1986), para colocarse más bien en favor de la autenticidad; cf. también E. Percy, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe* (Lund 1946) 16-66 y A. Van Roon, *The Authenticity of Ephesians* (Leiden 1974) 100-212, ambos sobre problemas de estilo, favorables a la autenticidad.

[74] Cf. E. P. Sanders, *Literary Dependence in Colossians*, Journal of Biblical Literature 85 (1966) 28-45.

[75] En cualquier caso, pues, visto que hasta la segunda mitad del s. II no hay ni atisbo de «estudios paulinos», habría que atribuir aquel trabajo de «montaje» a la «escuela de Pablo» propiamente dicha; cf. Müller, *Anfänge*.

cartas indudables. Por otra parte, los «montadores» no acostumbran a ser tan originales respecto de sus modelos. En la medida en que nos convenzamos de que ambas cartas hacen avanzar el pensamiento de Pablo *desde dentro*, nos podremos convencer de que el mismo apóstol era el más indicado para dar esos pasos.

c) La «justificación»

Se ha dicho que nuestras cartas dejan de presentar la esencia del paulinismo e incluso que contienen frases contrarias a ella. Hay una serie de términos, importantes en teología paulina, que se considera que toda carta auténtica *tendría que contener*[76]. La verdad es que la mayoría de los términos «paulinos» faltan en bastantes cartas indiscutibles, y que el problema queda minimizado si, según diremos en el apartado siguiente, Efesios y Colosenses se consideran obra de un mismo autor[77].

Pero se observa una omisión especialmente importante: la doctrina de la justificación por la fe sin las obras de la Ley. Hablemos de ella con mayor detención. Si lo que se considera decisivo son las palabras, observaremos que tanto «por la fe» (con la preposición *ek*) como «sin las obras» (*khôris ergôn*) salen mucho en Gálatas y Romanos, pero no salen *nunca* en las otras cinco cartas plenamente admitidas. No es *imposible* que falten en otras dos. «Justificar» (*dikaioô*) aparece, fuera de Gálatas y Romanos, sólo en 1 Cor 6,11, pero en un sentido no extremadamente «paulino»[78]. En cuanto al contenido, creo que Efesios y Colosenses incluyen, por lo menos, los rasgos fundamentales de esa doctrina[79]: que el hombre no se pone *por méritos propios* en camino de salvación, sino por gracia de Dios, y que eso ocurre *por medio* de la fe.

De Colosenses podemos decir que asume esa doctrina, sin entrar en el lenguaje de Gálatas y Romanos. Repasemos 1,5s.12-

[76] El comentario de E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Gotinga 1977; trad. inglesa Filadelfia 1981) da una lista de términos «paulinos» que faltan en Colosenses y de términos «no paulinos» que aparecen en esa carta.

[77] Por otro lado, el estudio de lenguaje que hemos realizado a propósito de cada carta (cf. resp. la sección A 3 en cc. IV, VI, VII, IX, X, XII; A 2 en c. VIII) nos dice que Efesios y Colosenses contienen una medida aceptable de *hápax* paulinos, palabras que no salen (o no vuelven a salir) en las siete indudables.

[78] Cf. *supra*, c. XI 3.

[79] Cf. Percy, *Probleme* 66-136.

14.21-23; 2,13s; 3,9s. Añadamos 2,12, donde la fe, como inicio de la salvación, es «incrustada» en un paralelo protopaulino (Rom 6,4) que no la contenía: «Sepultados con él en el bautismo, en el cual habéis sido co-resucitados *por medio de la fe* en el poder de Dios».

Efesios, por su parte, se acerca al lenguaje paulino de la justificación en tres puntos que Colosenses no contenía: *a)* en Ef 4,24; 5,9 y 6,14 se encuentra la palabra *dikaiosynê* («justicia»), aunque siguen faltando otros derivados de la misma raíz; *b)* en Ef 1,13.19 se utiliza el verbo *pisteuô* («creer»), que faltaba en Colosenses; el sustantivo derivado *pistis* («fe») aparece siete veces (en Colosenses, en cambio, 5x); en tres de ellas (Ef 2,8; 3,12.17; cf. Col 2,12), la fórmula *dia (tês) pisteôs* («por la fe»), que también es paulina (Rom 1,12; 3,22.25.27.30s; 4,13; 2 Cor 5,7; Gál 2,16; 3,14.26; Flp 3,9); *c)* en Ef 2,9 aparece la fórmula *ouk ex ergôn* («no por las obras»), central en la doctrina paulina de la justificación (cf. Gál 2,16; 3,2.5.10; Rom 3,20.27s; 4,2.6; 9,11.32; 11,6).

Lo más grave, para varios autores, es que Col 1,24 parece colocar a su autor (y caerían los dos, pues Efesios depende de Colosenses) en las antípodas de la doctrina paulina, cuando le hace decir al apóstol: «completo en mi carne aquello que falta a las *tribulaciones* de Cristo». El antipaulinismo del texto quedaría claro si, según el autor, el apóstol consideraba *insuficientes* los méritos de Cristo ante el Padre y por eso quiso añadirles algo. Pero no entendemos que el texto quiera decir eso: habla más bien de las *tribulaciones* inherentes a la predicación del evangelio. Cristo pasó tribulaciones mientras vivía, y ahora los apóstoles tienen que pasar las que él les dejó en herencia, tribulaciones que, según 2 Cor 1,5, se llaman «los sufrimientos de Cristo en nosotros» [80].

d) La Iglesia universal

Las diferencias en el tema de la Iglesia fueron, en algún momento, llevadas al extremo de decir que Pablo hablaba *sólo* de iglesias locales y nuestras cartas *sólo* de Iglesia universal. En rea-

[80] J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt* (Bonn 1956), estudia el problema de modo exhaustivo; cf. esp. 189-195, sobre los sufrimientos «de Cristo», *tou Khristou*.

lidad, Col 4,15s habla de iglesias particulares y Pablo presupone la Iglesia universal cuando incluye en el mismo «cuerpo» a todos los que participan de un mismo bautismo y una misma eucaristía (1 Cor 12,13 y 10,17)[81] La objeción se ha concretado luego en el hecho de que, al hacer de la Iglesia un cuerpo que tiene a Cristo como cabeza (y no una especie de conglomerado de células, en la que todos los componentes son iguales), nuestras cartas han abierto el camino a la Iglesia jerárquica. Colosenses, que contempla la Iglesia universal en 1,18.24, no saca explícitamente esta consecuencia, cosa que ha llevado a algunos autores a aceptarla como auténtica[82] y a otros a decir que, siendo deuteropaulinas ambas, no pueden ser del mismo autor[83].

Efesios, en cambio, las saca cuando en 4,11 nos da una serie de carismas jerárquicos y, más todavía, cuando en 2,20 da a dos de ellos categoría de fundamento de la Iglesia. Pablo, se dice, *no puede* decir que los fieles están «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas» (2,20), cuando, según 1 Cor 3,11, no se puede poner otro fundamento que Cristo. Pero, quien no se fije sólo en la literalidad de la imagen, sino en lo que se quiere expresar con ella, verá que, según Efesios, la Iglesia no aporta al matrimonio con Cristo ni la más mínima dote (cf. 5,25-27) y que los carismas son vistos explícitamente como dones de Cristo (cf. 4,7.11). En cuanto a la imagen, digamos, por si sirve de algo, que Pablo también se pone a sí mismo como fundamento cuando dice que tuvo el pundonor de predicar donde Cristo no había sido nombrado, «por no edificar *sobre el fundamento de otros*» (Rom 15,20).

En Ef 3,5, además, se encuentra una frase más propia de un admirador entusiasta que del mismo interesado: «ha sido revelada a sus *santos apóstoles* y profetas». De todos modos, la autenticidad de un escrito no se puede decidir por una sola palabra, que podía ser obra de un copista. Por otra parte, mirando el conjunto del escrito, si el autor quería ensalzar tanto a Pablo, quizás no habría escrito: «A mí, *el más re-pequeño de todos* los santos (*elakhistoterô*: v. 8; cf. 1 Cor 15,9: «el más pequeño *de los apóstoles*»), cuando para él «los santos» eran todos los fieles (1,1.15.18; 3,18; 4,12; 5,3; 6,18).

[81] Cf. J. Sánchez Bosch, *La Iglesia universal* 41-44; Percy, *Probleme* 127-134.

[82] Éste es el caso de Schweizer, citado *infra*, p. 422.

[83] Insiste, por ejemplo, en las diferencias, el comentario de R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (Neukirchen 1982) 26-30. Nuestra opinión *infra*, E 3.

e) Las relaciones entre judíos y gentiles

No debería caer en saco roto el hecho de que el autor de las dos cartas no se muestra en nada favorable a la Ley, en sentido de «prácticas judías» (cf. Col 2,14.16.20-22; Ef 2,15). De todos modos, impresiona mucho más la cuestión de si Pablo, cuya vida se vio sumida en la polémica, podía ver las relaciones con Israel en los términos idílicos de Ef 2,14 (cf. vv. 15-17): «ha hecho de unos y otros una sola cosa y ha derribado el muro que los separaba»[84].

La verdad es que Pablo también veía la unidad de judíos y gentiles en la mente de Cristo («En Cristo Jesús no hay judío ni griego»: Gál 2,8; cf. 1 Cor 12,1), así como en el futuro («Un endurecimiento parcial ha afectado a Israel, hasta que entre la plenitud de los gentiles»: Rom 11,25), a pesar de que su experiencia palpable de los últimos años había comportado muchos enfrentamientos y muchos miedos.

Aún así, algo le podía decir a Pablo, cuando estuvo prisionero en Cesarea, que la muralla se había caído: la existencia de un cristianismo abierto a los gentiles en tierras de Judea y Galilea y consciente de sus raíces judías (recordemos 1 Cor 9,20; 12,13) en el resto del mundo.

f) La escatología

Dicen que Pablo pensaba en categorías de tiempo (antes y después), mientras que Efesios y Colosenses piensan en categorías de espacio (arriba y abajo)[85]. Algo debe de haber en ello, pero sin llegar a decir que Pablo no veía el cielo «allá arriba» (pues sí lo veía) y que Efesios y Colosenses no esperaban la salvación en el futuro (pues también la esperaban).

En cuanto a Pablo, recordemos 1 Tes 4,16s o 2 Cor 12,2.4, donde queda claro que para él el cielo también está «arriba». Por

[84] Según Baur, *Paulus* 451, eso es propio del «protocatolicismo» posterior: «durch alles dies werden wir in den gährungsvollen Entwicklungsproceß der erst werdenden, aus heterogenen Elementen zur Einheit sich zusammenschließenden Kirche versetzt»; una cierta respuesta, en Percy, *Probleme* 278-298.

[85] Cf. A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit* (Gütersloh 1975); favorable a una cierta escatología, F. J. Steinmetz, *Protologische Heilszuversicht* (Frankfurt 1969); H. E. Lona, *Die Eschatologie im Kolosser und Epheserbrief* (Würzburg 1984).

lo que respecta a Efesios y Colosenses, es un hecho que insisten más en la escatología realizada y menos en la futura, pero sin excluirla, ni mucho menos. Colosenses tiene un texto que vale por todos: «*Cuando aparezca Cristo*, vuestra vida, también vosotros *seréis manifestados* con él en la gloria» (3,3s).

En Efesios se habla del «día» de la «redención» total (*apolytrôsis*, 4,30; como en Rom 8,23), y se sabe incluso que ese «día» está precedido de unos «días» de especial lucha (Ef 5,16; 6,13). La misma proyección, entendemos, tienen las «arras» respecto de la «herencia» (1,14.18), precisamente «en el Reino de Cristo y de Dios» (5,5). Es decir, que la escatología futura dista mucho de estar abandonada.

2. *Efesios y Colosenses, obra de un mismo autor*

La cosa está clara si este autor es el apóstol Pablo. Pero, junto a los que defienden la autenticidad de ambas cartas, están los que defienden sólo la de Colosenses. Por otro lado, es frecuente entre los que niegan la autenticidad de ambas negar también que sean de un mismo autor. La razón de fondo de esta negación sería que sólo Efesios llega con fuerza a la idea de una Iglesia jerárquica (Ef 2,20)[86], mientras que Colosenses *todavía* es una carta centrada en Cristo (Col 2,7).

Como confirmación de la diversidad, se cita el uso distinto, en las dos cartas, de los términos «economía» (Ef 1,10; 3,2.9; Col 1,25) y «misterio» (Ef 1,9; 3,3s.9; 5,32; 6,19; Col 1,26s; 2,2; 4,3).

Empezando por las razones de fondo de la negación, observamos, en primer lugar, que Colosenses también ha hecho progresos en eclesiología: diciendo que el cuerpo de Cristo *es* la Iglesia (1,18.24) y relacionando entre sí las imágenes paulinas de la «cabeza» y el «cuerpo» (Col 2,19; cf. 1 Cor 11,3; 12,12-20.22-24.27).

Ef 4,16 sigue la línea «biológica» de Col 2,19. La única diferencia es que los lazos (y junturas) que, para Colosenses, eran simples canales por los que la «plenitud» pasaba de la cabeza a los miembros, en Efesios «coordinan» a los miembros entre sí «en la medida de cada uno». Pero notemos que en eso Efesios se

[86] Cf., subrayando la diferencia, H. Merklein, *Das kirchliche Amt* (Múnich 1973) 28-40; favorable a la unidad, Van Roon, *Authenticity* 4-8 y 413-437.

inspira en temas paulinos: a) también Pablo escenifica el trabajo de «coordinación» entre los miembros del cuerpo (1 Cor 12,21-26); b) «en la medida de cada miembro» es la visión de fe (cf. Rom 12,5 y 2 Cor 10,30), por la que cada miembro encuentra su lugar.

En la idea, Colosenses y Efesios coinciden con 1 Cor 3,6-9 sobre la «agricultura» de Dios: uno planta y otro riega, pero Dios da el crecimiento (compárese con Col 2,19: «el crecimiento de Dios»). Pero también aquí Efesios coincide con Pablo en cuanto a contemplar las relaciones entre los «dependientes»: «El que planta y el que riega son una misma cosa» (1 Cor 3,8).

En el ulterior desarrollo del tema de la Iglesia, Efesios es especialmente original respecto de Colosenses. Pero su originalidad consiste muchas veces en recuperar otros fragmentos de la herencia paulina. Compárese, en este sentido, Ef 5,22 con 1 Cor 11,3, sobre la «cabeza» del hombre y de la mujer. Lo mismo ocurre si comparamos Ef 4,4s con 1 Cor 12,12d-13, sobre formar «un solo cuerpo... en un solo Espíritu»; también, Ef 4,11 con 1 Cor 12,28, sobre los que tienen un lugar fijo (¡y numerado!) en la Iglesia: los apóstoles, los profetas y los maestros. Efesios mantendrá incluso el mismo orden, introduciendo sólo, entre el «segundo» lugar y el «tercero», a los «evangelistas» y los «pastores», tal como le debía pedir la realidad del momento.

Continuando en la línea de Primera Corintios, Efesios comparará a la Iglesia con un edificio (1 Cor 3,9; Ef 2,21). Si en 1 Cor 14,12 se desea que todo se haga «para edificación de la Iglesia», en Ef 4,12 es «para la edificación del cuerpo de Cristo». Si en 1 Cor 8,1 se dice que «el amor edifica», en Ef 4,16 se habla de «edificación por el amor». Hemos dicho ya que el gran pecado de Efesios es haber puesto a los «apóstoles y profetas» como fundamento de la Iglesia (2,20), mientras que según 1 Cor 3,11 no se puede poner otro fundamento que Cristo. Por lo que afecta a la comparación entre las dos cartas, digamos que Colosenses usa la idea de la «fundamentación» en perfecto paralelismo con Efesios (cf. Col 1,23; Ef 3,17) y que si Colosenses no dice más cosas de la Iglesia también puede ser porque no se ha dedicado más al tema.

No olvidemos que, en cuanto al estilo, no sabemos de nadie que haya encontrado diferencias apreciables entre las dos cartas. Tampoco, en general, en cuanto al lenguaje; de todos modos,

se suele recordar el diferente uso, en las dos cartas, de los términos «economía» (Ef 1,10; 3,2.9; Col 1,25) y «misterio» (Ef 1,9; 3,3s.9; 5,32; 6,19; Col 1,26s; 2,2; 4,3).

Se dice que en Col 1,25 «economía» quiere decir simplemente el «ministerio» del apóstol, mientras que, sobre todo en Ef 1,10, es un proyecto eterno de altos vuelos. Que «misterio», según Ef 3,6, es simplemente la incorporación de los gentiles, mientras que, según Col 1,27, es «Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria» y, según 2,2, es «Cristo».

Pero es curioso que, en los dos escritos, la «economía» se explica por el «misterio», y el «misterio» por la «economía». Compárese, si no, Ef 1,10; 3,2.9; Col 1,25, con, respectivamente, Ef 1,9; 3,3s.9; Col 1,26s.

Por otra parte, en Col 1,25 «economía» no quiere decir *simplemente* el «ministerio» del apóstol: dice que es ministro «*según* la economía de Dios», que se concreta en el «misterio» de los vv. 26s. Y ese «misterio», según Ef 3,6, tampoco es *simplemente* la incorporación de los gentiles: es todo lo que se acaba de decir (vv. 3-5), a la luz de 1,9s y de toda la carta, especialmente 2,15: «Crear a los dos en él en un solo hombre nuevo».

Es decir, que, para Efesios no menos que para Colosenses, el «misterio» también es «Cristo» o «Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria».

Si por esas diferencias ya podemos pensar en autores distintos, creo que tendremos que renunciar a cualquier demostración posible de que dos obras son de un mismo autor.

De no ser así, haríamos del autor de Efesios un autor extrañísimo: un autor que aprovecha Colosenses como su fuente principal (tanto en temas como en estilo y estructura), a pesar de disponer de un conocimiento profundísimo y directo de las siete cartas indudables, como demuestra el resto de temas y expresiones. Es decir, que, en el peor de los casos, el autor de la Carta a los Efesios nos da un testimonio atendible, por antiguo, sobre la autenticidad de Colosenses. Pero preferimos plantear la cuestión de otro modo y decir que la única razón por la que el autor de Efesios puede preferir Colosenses a cualquier otra carta paulina, a pesar de conocerlas tan bien, es sencillamente porque *él mismo* es el autor de Colosenses y escribe no mucho después de haber escrito la anterior.

Y si queda claro que las dos cartas tienen un mismo autor, no tendrá por qué preocuparnos otro problema específico de Efesios: su falta de destinatarios y de circunstancias históricas claras. Precisamente porque Efesios no «ataca» directamente una situación concreta puede haber sido compuesta por el autor de Colosenses (en nuestra opinión, Pablo) sin un destinatario preciso, con la simple idea de expresar un pensamiento, sencillamente porque en Colosenses había cosas que merecían mayor difusión (como cuando escribió Romanos teniendo a la vista Gálatas) y que podían ser ampliadas en línea eclesiológica.

Sin querer comprometer con ello nada de lo dicho anteriormente, expresaré la sospecha de que Efesios podía haber sido concebida por el apóstol como una segunda carta a los Romanos, pero quedar frustrada en su envío precisamente porque el apostol fue mandado a Roma. A los romanos podía decirles perfectamente que había «tenido noticias» de su fe (Ef 1,15; cf. Rom 1,8) y que ya les había escrito una carta en la que demostraba su penetración en el misterio (Ef 3,3: *proegrapsa en oligô*)[87]. La carta podía haber quedado entre los papeles del apóstol sin destinatario explícito y ser luego inscrita «a los Efesios» por la proximidad geográfica entre Éfeso y Colosas.

3. *El himno cristológico*

Una clave decisiva para comprender Colosenses y Efesios, aun prescindiendo de quién las haya escrito, es que las dos parten de un himno anterior, en el que se exalta el papel cósmico de Cristo en la creación y en la reconciliación del universo[88].

Hay práctica unanimidad entre los autores al decir que, por lo menos, encontramos un fragmento de este himno en Col 1,15-20. Algunos encontrarían otros fragmentos, no literalmente reproducidos, en Col 1,12-14 y en Ef 1,14-17[89]. Por otro lado, suprimen, con bastante frecuencia, dos frases del texto: a) «de la Iglesia», en

[87] Un simple *egrapsa* se refiere a una carta anterior en 1 Cor 5,9.11; 2 Cor 2,3.4.9; mucho más el compuesto *proegrapsa* (cf. Rom 15,4); los autores no suelen dar esta traducción, quizás por no acumular más problemas sobre la carta.

[88] El estudio más completo del himno es, sin duda, el de J. N. Aletti, *Colossiens 1,15-20* (Roma 1981); más historia de la exégesis en H. J. Gabathuler, *Jesus Christus: Haupt der Kirche, Haupt der Welt* (Zúrich 1965).

[89] E. Testa, *Gesù pacificatore universale. Inno liturgico della Chiesa Madre (Col 1,15-20 + Ef 2,14)*, Liber Annuus 19 (1969) 5-6.

v. 18b, gramaticalmente durísimo y extraño al contexto, que hasta el v. 18b (marcado como nuevo comienzo por medio de *autos estin... prôtotokos*, «él es el... primogénito») no habla más que del universo y de la primera creación; b) «Por medio de la sangre de su cruz» (v. 20b), también frase dura y poco poética que, además, es un *doblete* si, según el Papiro 43 y los códices Sinaítico y Alejandrino, se mantiene la frase «por medio de él».

Se puede plantear, c) un problema semejante en cuanto a los «principados» y «potestades» del v. 16e: el ritmo se conserva y la inteligencia se facilita si el discurso procede por parejas de nivel y sintaxis distintas, como tenemos antes (cielo y tierra, visibles e invisibles, tronos y dominaciones) y después («creado por medio de él y destinado a él», «es antes que todo y todo tiene consistencia en él»). Podría ser, pues, que a los «tronos y dominaciones» del original, el autor de Colosenses hubiese añadido dos sinónimos más conocidos de sus lectores (cf. 2,10.15).

Sobre todo si se confirmara que estas tres frases son añadidas, habría que decir que el resto de la carta tiene más bien poco que ver con el himno que incorpora. Porque, aparte de las referencias a los posibles añadidos (respectivamente, 1,24 alude a 1,18; 1,22 a 1,20b; 2,10.15 a 1,16e), no quedaría más que un paralelismo claro entre el himno de Colosenses y el resto de la carta: 2,9 («En el cual habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente») como reflejo de 1,19. Y de él podríamos decir aún que no enlaza con la primera parte del himno, que se refiere a Cristo como imagen-preexistente (vv. 15-18a), sino con la que se refiere a Cristo en la carne: «primogénito de entre los muertos... porque *ha decidido* que en él habitase toda plenitud» (vv. 18s).

Añadamos que Colosenses no vuelve a utilizar términos como «invisible», «primogénito», «criatura» (*ktisis:* 1,15.18), «tronos», «dominaciones» (*kyriotêtes*, v. 16), «antes» (*pro*), «subsistir» (*synistêmi*, v. 17), «ser primero» (*prôteuô*, v. 18), ni vuelve a decir que Cristo sea «principio» (*arkhê*, ibíd.). Hace una referencia (3,10) a «crear» y a la «imagen», entendiendo la segunda creación a la luz de la primera, pero sin asumir los contenidos específicos del himno cristológico (no se dice en absoluto que la «imagen» sea Cristo). Además, a pesar de la coincidencia en la preposición (*eis auton, eis Khriston*), tampoco entendemos «creer en Cristo», en 2,5, en el sentido de «todo destinado a él» (1,16.20), dado que *pisteuein eis*, en sentido de «creer en», es fórmula bastante repetida en todo el Nuevo Testamento (Rom 10,14; Gál 2,16; Flp 1,29; Mt 18,6; Jn 1,12, etc.).

Todo eso no significa que el autor de Colosenses no asuma ni se base en los contenidos del himno; sólo nos invita a pensar que no lo ha inventado.

La Carta a los Efesios, por su parte, refleja distintos momentos del himno cristológico, incluso los que se refieren al Cristo preexistente, pero acercándolos a su soteriología pascual.

No habla ni de «imagen», ni de «invisible», ni de «criatura» (*ktisis*), ni de «subsistir» (*synistêmi*), ni de «ser primero» (*prôteuô*), ni dice que Cristo sea «principio» (*arkhê*) o «primogénito». Sí utiliza la preposición *pro* («antes»), en sentido protológico: «nos eligió en él, *antes* de la creación del mundo» (1,4).

La frase *eis auton* («destinado a él») se aplica ciertamente a Cristo en 4,15 y sería posible aplicársela también, creemos, en 1,5 («por medio de Jesucristo *con destino a él*»), dado que los dos *autos* anteriores se refieren a él, aunque los dos siguientes se refieren al Padre. En tal caso, tendríamos también en Ef 1,4s la misma sucesión que aparece en Col 1,15s: «en él... por medio dé el y *destinado a él*», que constituye uno de los elementos más característicos del himno cristológico.

Efesios también se acerca más que Colosenses al himno cristológico utilizando «todo» (*ta panta*), en sentido de «el universo», en varios textos: 1,10.21-23; 3,9; 4,6. Con eso, el autor (suponemos que era el mismo) hace justicia al himno cristológico, el cual, además de hablar de «toda creación» (Col 1,15), utiliza seis veces «todo» (vv. 16 –dos veces–.17.20: *ta panta*; v. 17: *pro pantôn*; v. 18: *en pasin*) en sentido de «el universo».

También, a diferencia del resto de Colosenses, que habla de la redención en términos de creación pero con cierta reticencia (Col 3,10: «se renueva... según la imagen de aquel que lo creó»), Efesios habla abiertamente, en 2,10.14 y 4,24, de una nueva creación. El punto más original de ellos está en 2,14, que atribuye a Cristo el acto creador, aunque sea en la nueva creación. Los otros dos, y todo el contexto de la carta (recuérdese el «Bendito sea Dios», de 1,3, y «eso es don de Dios», 2,8), dejan claro que Dios es el primer protagonista.

Pero no deja de ser verdad que Efesios ha aprovechado, aunque de forma limitada, un tema que el resto de Colosenses no había siquiera mencionado: la participación de Cristo en la creación.

Nuestra conclusión sería que Colosenses y Efesios han sido escritos bajo el impacto del himno cristológico. Colosenses, que nos da el texto, representaría una elaboración todavía modesta de los contenidos de ese himno, mientras que Efesios representaría un estudio más elaborado de ellos.

En cuanto al himno en sí mismo, prescindiendo de sus presuntos añadidos y de su interpretación en el seno de la carta, hemos dicho que supera en dos puntos la cristología expresada en 1 Cor 8,6, según la cual Cristo era ya aquel «por quien todo fue hecho» (*panta di'autou*): en cuanto que dice que «todo está destinado a él» (v. 16f) y que «todo subsiste en él» (v. 17b). Entendemos que los dos avances son posibles dentro de una lógica cristiana: equivalen a decir que el Hijo eterno no se quedó quieto después de su participación en la creación, sino que empezó a ejercer como Señor en lo invisible, antes de ser constituido como tal en lo visible, a partir de la resurrección. En cuanto a un posible origen judío de la primera parte del himno (vv. 15-18a), diríamos que las especulaciones en torno a la Sabiduría y al Logos apoyan la idea de un mediador en la creación, pero difícilmente dirían que todo está destinado a él, porque lo propio de Israel es dar culto al Dios invisible y no a su imagen[90].

En el mundo pagano sería más fácil que el dios supremo dejara tranquilo el universo y todo el culto se lo llevara una emanación suya; no sería inconcebible siquiera, en la línea de los vv. 18b-20, pensar en un mito de muerte y resurrección y en una reconciliación del cielo con la tierra. Pero difícilmente se encargarían esos quehaceres más bajos a uno en el que habita *toda* la plenitud de la divinidad. En cambio, en ambiente cristiano es más fácil ver a aquél «por quien todo fue hecho» haciéndose primogénito de los mortales, antes de serlo «de entre los muertos», y recibiendo toda la plenitud de la divinidad para reconciliar con ella cielo y tierra.

Bibliografía para el trabajo personal

Quien quiera rehacer con todos los argumentos la discusión sobre la eventual autenticidad de Colosenses y Efesios tiene en las notas a pie de página las referencias adecuadas. Con menos pretensiones, cada cual

[90] Nos referimos al himno como pieza completa; otra cosa es que las especulaciones en torno a Gn 1,26 hayan podido inspirar la especulación cristológica; cf. H. M. Schenke, *Der Gott «Mensch»* (Gotinga 1962); F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (Berlín 1958).

puede realizar (por lo menos en algún punto) el trabajo de comparar textos de nuestras dos cartas con textos paralelos de Pablo y sacar, por lo menos, la conclusión de que estas últimas son obra bastante original de un gran conocedor de Pablo, sin excluir, por supuesto, la solución que hemos apuntado aquí. A. Pitta, *Sinossi paolina* (Cinisello Balsamo 1994) puede ser una buena ayuda para encontrar dichos paralelismos. Por otro lado, cualquier comentario serio a las cartas, prescindiendo de cuál sea la posición del autor respecto de la autenticidad, suele dar los textos paulinos que más ayudan a comprenderlas. Quien, además, tenga acceso a textos paganos, judíos o gnósticos, que a veces se aducen como paralelos a los nuestros, verá que no hay ni comparación entre los dos tipos de proximidades, sin que eso signifique desprecio para ninguna.

Como comentarios, además de los citados al principio, contamos en castellano con uno de los mejores que se han escrito sobre Efesios, el de H. Schlier, *La Carta a los Efesios* (Salamanca 1991). También en castellano (menos ambicioso, pero también muy bueno), el de E. Schweizer, *La Carta a los Colosenses* (Salamanca 1987). Apareció en italiano el de J. N. Aletti a Colosenses, *Lettera ai Colossesi* (Bologna 1994) y el de R. Penna a Efesios, *La lettera agli Efesini* (Bolonia 1988). Les supera en profundidad y sentido pedagógico el de F. Montagnini a Efesios, *Lettera agli Efesini* (Brescia 1994).

Entre los de lengua inglesa, destaca el de M. Barth a Efesios, *The Epistle to the Ephesians,* 2 vols. (Garden City 1974) y la gran sabiduría de Martin en el comentario a Colosenses y los de Bruce a las dos cartas (ambos citados).

En alemán contamos con el gran comentario, ya citado, de Lohse a Colosenses y con el no menos importante de R. Schnackenburg a Efesios (citado). J. Gnilka ha comentado ambas cartas, *Der Kolosserbrief* (Friburgo B. 1980), y *Der Epheserbrief* (Friburgo B. 1982) con su habitual maestría. Más pastoral, el de J. Pfammater a ambas: *Epheserbrief, Colosserbrief* (Würzburg 1987). En un progresivo acercamiento a posiciones más avanzadas, colocaríamos el de A. Lindemann a Colosenses: *Der Kolosserbrief* (Zúrich 1983), el de H. Conzelmann a Efesios: *Der Brief an die Epheser* (Gotinga 1976) y el de P. Pokorny a Colosenses: *Der Kolosserbrief. Die Bedeutung des Haupt-Glieder-Gedankens in der entstehenden Kirche* (Berlín 1985). De todos modos, no suele llegarse hoy a los radicalismos de épocas pasadas; en este sentido, puede verse, P. Pokorny, *Der Epheserbrief und die Gnosis* (Berlín 1965).

Volviendo a la lengua castellana, será bueno aprender también de los que han escrito monografías sobre temas concretos. Pertenecen a nuestro capítulo: A. González Lamadrid, *Ipse est pax nostra. Estudio exegético-teológico de Ef 2,14-18* (Madrid 1973); R. Trevijano, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes* (Vitoria 1968); J. P. Tosaus Abadía, *Cristo y el Universo. Estudio lingüístico y temático de Ef 1,10b en Efesios y en la obra de Ireneo de Lyon* (Salamanca 1995).

Parte quinta
OTRAS CARTAS PAULINAS

Capítulo XIV
LAS CARTAS PASTORALES

En el lenguaje eclesiástico se denominan «cartas pastorales» o, simplemente, «pastorales» los escritos públicos que los obispos, como pastores, dirigen a sus fieles. En exégesis del Nuevo Testamento, este nombre se aplica exclusivamente a las Cartas a Timoteo y a Tito, pero no en cuanto que son cartas *de* un pastor, sino en cuanto cartas dirigidas *a* pastores, que tratan ciertamente de su misión pastoral.

Su autor, a juzgar por el encabezamiento, es el apóstol Pablo, fácilmente identificable por la semejanza con el encabezamiento de otras cartas paulinas y por otros datos biográficos. Los destinatarios, Timoteo y Tito, son bastante bien conocidos a través de las siete cartas indudables de Pablo. Timoteo es citado en cinco de las cartas seguras (Primera Tesalonicenses, Primera y Segunda Corintios, Filipenses y Filemón), aparte de su frecuente aparición en Hechos. Tito, por su parte, no aparece en Hechos, pero se cuentan cosas de él en Gálatas y Segunda Corintios.

No es tan frecuente, con todo, que Pablo escriba a una persona en vez de dirigirse a una comunidad. No hay otro modelo que la pequeña Carta a Filemón. Pero el hecho es, y aquí comienzan los problemas, que Filemón es una auténtica carta a un individuo, con una temática que afecta sólo a aquella persona, mientras que Primera Timoteo, Segunda Timoteo y Tito son más bien cartas pastorales en el sentido eclesiástico: hablan con gran solemnidad de temas generales y parecen tener a la vista incluso al lector pagano, en cuanto que ponen en primer plano el tema del Dios único. Además, para evitar interpretaciones politeístas, no hablan de Jesús como «Hijo» de Dios y, para no herir susceptibilidades, hablan sólo en clave de la pasión y la muerte de Cris-

to[1]. Incluso, por no dar lugar a interpretaciones libertinas, evitan toda la terminología paradójica del «paulinismo» avanzado[2].

Como para Colosenses y Efesios, la sección dedicada a las «cuestiones abiertas» debatirá, entre otros problemas, el de la autenticidad de dichas cartas. Pero antes debemos estudiarlas a través de lo que ellas dicen de sí mismas y de los paralelismos que podemos encontrar con las cartas de Pablo («Pablo» continúa siendo sigla de las siete cartas indudables) y con otros escritos del Nuevo Testamento.

En vista de la actual unanimidad entre los estudiosos en cuanto a que las tres cartas tienen un mismo autor, las trataremos, en general, de modo bastante unitario, bajo el nombre de «Pastorales», aunque en algún momento observaremos también las diferencias entre unas y otras.

El esquema del capítulo es el ya conocido: a) los datos del problema; b) lectura de las cartas; c) cuestiones abiertas. La primera parte seguirá el esquema de capítulos anteriores, con la diferencia de que no hablará de «comunidades destinatarias» y de su evangelización, sino simplemente de destinatarios; como ocasión de las cartas, así como lugar y tiempo de su redacción, tampoco tomaremos, por el momento, las coordenadas *reales* en que las cartas fueron escritas, sino simplemente las circunstancias a que aluden, prescindiendo de críticas ulteriores. En la tercera parte, como cuestiones abiertas, no sólo figurará la del autor, sino también, en la medida de lo posible, las razones y circunstancias que dieron vida a estos escritos.

A. LOS DATOS DEL PROBLEMA

A la luz del texto de las Pastorales y de otros escritos del Nuevo Testamento, recompondremos la realidad en que los datos explícitos sitúan nuestros escritos[3]. El esquema será el anunciado: 1. Destinatarios; 2. Ocasión de las cartas; 3. Estilo y vocabulario; 4. Grandes divisiones.

[1] J. Sánchez Bosch, *Jesucrist, el Senyor, en les Cartes Pastorals*, en J. Rius-Camps, *In medio Ecclesiae, Fs. I. Gomà* (Barcelona 1989) 345-360.

[2] J. Sánchez Bosch, *El paulinisme en la teologia de les cartes Pastorals*, en *La Paraula al servei dels homes* (Barcelona 1989) 152-172.

[3] J. Sánchez Bosch, *L'autor* 59-62; presentación algo distinta en S. De Lestapis, *L'énigme des Pastorales de Saint Paul* (París 1976).

1. Destinatarios

Timoteo aparece por primera vez en Hch 16,1 como nacido en Derbe (cf. 20,4), hijo de madre judía convertida y padre pagano. El apóstol, al pasar por segunda vez por aquellas tierras, quiere asumirlo para el ministerio, pero antes lo circuncida por no escandalizar a los judíos que había en aquella zona (v. 3). En pleno segundo viaje del apóstol, después de la evangelización de Berea, Pablo lo deja en aquella ciudad, con el encargo de reunirse cuanto antes con él (17,14s). El apóstol tiene que realizar solo la evangelización de Atenas, pero Timoteo vuelve a reunirse con él, junto con Silas, en los inicios de la misión en Corinto (18,5). Según 19,22, el apóstol le manda desde Éfeso a Macedonia antes de empezar el periplo de despedida que lo llevará a Jerusalén; también figura (20,4) en la comitiva que se encontraba en Corinto, dispuesta a viajar con el apóstol a la Ciudad Santa.

Las cartas nos lo presentan dentro del mismo triángulo Macedonia-Corinto-Éfeso, pero con detalles algo distintos. Resulta, según 1 Tes 3,2.6, que sí estuvo con el apóstol en Atenas; desde allí fue mandado a Tesalónica y, a su vuelta, Pablo escribió Primera Tesalonicenses, donde él figura como coautor. Según 1 Cor 4,17; 16,10, fue enviado desde Atenas a Corinto; según 2 Cor 1,19, había predicado allí. Es lógico, pues, que figure también como coautor de Segunda Corintios. Su coautoría en Filipenses y Filemón encaja con las tres hipótesis que se han barajado sobre la cautividad que les dio origen (Éfeso, Cesarea y Roma), pues, según parece, Timoteo acompañó al apóstol en todo ese período. Sólo podemos añadir que la misión de que se habla en Flp 2,19 encaja algo mejor con la hipótesis efesina (que hemos mantenido); además, se correspondería exactamente con la noticia de Hch 19,22.

Tito, por su parte, no aparece en Hechos, pero se cuentan cosas de él en Gálatas y en Segunda Corintios. Según Gál 2,1, acompañó, como invitado de segunda (*symparalabôn kai*) a Pablo y Bernabé al llamado «concilio» de Jerusalén; de él se recuerda que, siendo gentil, no fue obligado a circuncidarse (v. 3). Imaginamos que se quedó en Galacia hasta el momento de estallar la crisis y luego no volvió por allí. El caso es que sólo los gálatas lo conocen y que no se saben de él más actividades que las relacionadas con la crisis de Corinto, donde reconquistó el

terreno perdido con una visita personal (2 Cor 2,13; 7,6-14) y recibió un encargo importante en la preparación de la colecta para Jerusalén (8,6-23; 12,18).

Según las mismas Pastorales, tenemos, en primer lugar, que tanto Timoteo (1 Tim 1,2.18) como Tito (Tit 1,4) son considerados «hijos en la fe», pero sólo del primero se dan algunos datos biográficos.

De Timoteo se dice que desde que era pequeñísimo (*apo brefous*: 2 Tim 3,15) conocía las Sagradas Escrituras y se alaba la fe de su abuela Lois y su madre Eunice (2 Tim 1,5). También se menciona la ordenación de Timoteo por la imposición de manos de Pablo (2 Tim 1,6) y del consejo presbiteral –o bien «en orden a recibir el presbiterado»– (1 Tim 4,14), subrayando que, con motivo de esta ordenación, se pronunciaron profecías (1,18; 4,14). Las Pastorales nos confirman que, poco después, Timoteo tuvo que participar en las tribulaciones de Pablo en Antioquía, Iconio y Listra (2 Tim 3,11; cf. Hch 13s). Por aquellas fechas tenía que ser muy joven, pues todavía se habla de su «juventud» en 1 Tim 4,12.

2. *Ocasión de las cartas*

Recompondremos primeramente a la luz de las Pastorales la ocasión de las tres cartas; acto seguido, compararemos los datos aquí obtenidos con los que nos suministran otros escritos.

a) Según las Pastorales

La Primera a Timoteo presupone una actividad del apóstol centrada en Éfeso, donde dejó a Timoteo cuando se marchaba para Macedonia (1,3), pero esperando volver allí (3,14; 4,13), aunque podría tardar (3,15).

También en Éfeso, antes de la marcha de Pablo, Himeneo y Alejandro insultaron a Pablo y éste los mandó a Satanás (1 Tim 1,20). Se debió de tratar del mismo Himeneo que decía que la resurrección ya había tenido lugar (2 Tim 2,17) y de Alejandro, el herrero, que le había hecho mucho daño y se había resistido a sus palabras (4,14s).

También era de Éfeso la casa de Onesíforo, que tanto le ayudó más tarde (2 Tim 1,16.18). Por concomitancia con ellos

(4,19), Prisca y Áquila. Podemos añadirles, puesto que «Éfeso» y «Asia» suelen funcionar como sinónimos, aquel grupo de Asia, entre los cuales estaban Figelo y Hermógenes: aquellos que, en un cierto momento, se apartaron de él (1,15).

Dimas, de Tesalónica (2 Tim 4,10), pudo encontrarse con el apóstol cuando fue a Macedonia (1 Tim 1,3) y seguirle desde allí. Crescente, de Galacia (2 Tim 4,10), parece presuponer algún contacto reciente de Pablo con aquella iglesia.

En el camino de Éfeso a Macedonia se encuentra ciertamente Tróade, donde el apóstol dejó una capa y unos libros (2 Tim 4,13). El paso por Corinto, donde se quedó Erasto (2 Tim 4,20), se puede entender como una continuación del viaje a Macedonia. En cambio, Mileto, donde dejó enfermo a Trófimo (*ibíd.*), no viene de paso: presupone una vuelta del apóstol a Asia antes de la cautividad.

La Segunda a Timoteo se presenta como escrita desde una cautividad en Roma (2 Tim 1,17). Sus abundantes datos personales guardan bastante relación con la Primera.

Pablo está encadenado y es tratado como malhechor (2,19), pero en régimen de relativa libertad, puesto que lo buscan y lo encuentran (1,17), están con él (4,11a), van a él (vv. 11b.21), lo dejan (vv. 10.16). La cautividad es relativamente próxima a los hechos citados: Himeneo continúa diciendo herejías (2,17; cf. 1 Tim 1,20), Alejandro continúa haciendo daño (4,14s; cf. 1 Tim 1,20), la capa y los libros siguen en Tróade (4,13). Parece incluso que Erasto sigue en Corinto y Trófimo continúa estando enfermo en Mileto (v. 20).

La cautividad debió de ser relativamente larga, ya que Dimas se cansó y volvió a casa (4,10), Tíquico fue mandado a Éfeso (v. 12); de Crescente y Tito no se sabe si se cansaron o fueron mandados (v. 10). En 1,15-18 se habla del abandono de un grupo de Asia y de largos contactos con la casa de Onesíforo: comienzan mandándole refuerzos (v. 16), después va el mismo Onesíforo y se está con él (v. 17); cuando se escribe la carta, Onesíforo vuelve a estar en Éfeso (4,19).

Los saludos de cuatro miembros ilustres y de todos los hermanos de la comunidad romana (4,21b) presuponen que unos u otros le habían visitado. También podemos pensar que Timoteo había estado en Roma, y ahora el apóstol lo vuelve a reclamar

(v. 21a). También Marcos estaría en Roma, siéndole muy útil para el ministerio (v. 11).

Como detalles de la cautividad, la carta cuenta que hubo una primera «defensa» en la que *todos* le abandonaron de manera culpable («¡Que no les sea tenido en cuenta!», v. 16). Pero Dios le libró de la boca del león (¿entrevista personal con Nerón?), lo cual le permitiría completar su predicación entre «todos los gentiles» (v. 17). En el momento de escribir la carta, las cosas debían de haber cambiado bastante, ya que sólo Lucas está con él (v. 11), aunque una serie de cristianos de Roma le visitan (v. 21).

Cuando escribe la carta, Pablo parece estar seguro de una muerte inminente (4,6s). Sin embargo, a pesar de tener, como decíamos, secretario y visitas, pide que «rápidamente» (v. 9), antes del invierno (v. 21), Timoteo se una al grupo, viajando desde Éfeso. Y también Marcos, que le es muy útil para el ministerio (v. 11). Para aquel invierno y para aquel ministerio pide la capa y los libros (v. 13): significa que todavía piensa hacer algo.

Por lógica, la Carta a Tito debe de colocarse entre la Primera y la Segunda a Timoteo, cuando el apóstol goza todavía de libertad. Según ella, Pablo había evangelizado Creta, donde dejó a Tito (Tit 1,5). También había dejado allí (o había enviado posteriormente) a Zenas y Apolo, pero, pasado un tiempo, los reclama (3,13), parece que a Éfeso. Después de haber escrito la Carta a Tito, Pablo piensa mandar a Artemas y Tíquico a Creta (3,12). Desde allí, Tito tendrá que ir a Nicópolis, donde Pablo piensa pasar el invierno (*ibíd.*). Debe de tratarse de Nicópolis en el Epiro, que podemos relacionar con la misión posterior de Tito a Dalmacia (2 Tim 4,10).

b) Correspondencia con otros escritos

Salvadas innegables diferencias, es evidente que, según las otras fuentes conocidas (Hechos y cartas), la actividad centrada en Éfeso y la cautividad en Roma representan puntos especialmente claros en la vida de Pablo. No es extraño, pues, que la exégesis tradicional incorporase las Pastorales al cuadro formado por Hechos y las demás cartas.

Enumeramos aquí las coincidencias entre las distintas fuentes, dejando para las «cuestiones abiertas» el problema de si

ésta es la historia *vivida* durante la composición de las Pastorales o hay que buscar otra.

El llamado «tercer viaje» se acostumbra a colocar entre los años 55 y 58. En aquel período, Pablo tiene su centro en Éfeso: allí tiene el percance descrito como «lucha con las fieras» (1 Cor 15,32), encuentra una «puerta abierta» que le hace quedar allá hasta Pentecostés (16,8.19) y se ve expuesto a una sentencia de muerte (2 Cor 1,8). Por su parte, Hch 19,10 (cf. 20,31) confirma que estuvo allí más de dos años.

Pablo dice que tiene adversarios en Éfeso (1 Cor 16,9), pero no nos da sus nombres (como 1 Tim 1,20): que entre los adversarios efesios corriese la idea de que «la resurrección ya ha venido» (2 Tim 2,17) es algo que tanto la historia profana como la cristiana estarían dispuestas a confirmar[4].

A Éfeso son llevados por Pablo, con un ministerio, Áquila y Prisca (Hch 18,18s.26), los cuales, según 1 Cor 16,19, saludan desde Éfeso: es lógico que sean saludados, según 2 Tim 4,19. Desde Éfeso, Apolo está dispuesto a volver a Corinto, según 1 Cor 16,12 (cf. Hch 18,27): según Tit 3,13, Apolo está evangelizando en Creta, pero volverá donde Pablo. Los «asiáticos» Tíquico y Trófimo (Hch 20,4) también tienen su lugar en Pastorales (2 Tim 4,12.20). También Ef 6,21 y Col 4,7 relacionan a Tíquico con las iglesias de Asia.

Varias fuentes hablan de viajes de Éfeso a Macedonia: 1 Cor 16,5; 2 Cor 1,16; 2,13; 7,5; Hch 19,21s; 20,1.3. El de 2 Cor 2,13; 7,15, que comporta la intención de volver, corresponde mejor al de 1 Tim 1,3. De Macedonia, concretamente de Tesalónica, procede Dimas, según 2 Tim 4,10: también según Flm 24 y Col 4,10, Dimas es colaborador de Pablo y compañero de cautividad. Según Rom 15,19, Pablo dio plenitud al evangelio «hasta el Ilírico». Con algo de buena voluntad, podemos asumir también una presencia en Nicópolis (Tit 3,12), en el Epiro. Una de las dos veces que Pablo visitó Galacia (Gál 4,13) y consecuentemente la Carta a los Gálatas, pertenecen a ese período. Desde Éfeso (1 Cor

[4] Son precisamente las Cartas a los Colosenses y a los Efesios (cf. Col 2,12; 3,1; Ef 2,6; 5,14) las que dicen que hemos resucitado con Cristo, y es el evangelio de Juan, situado comúnmente en Éfeso, el que nos habla de la «vida eterna» como de una realidad presente (cf. Jn 3,15s.36; 5,24.39; 6,40.47.54; 10,28; 17,2s). Los herejes mencionados dan un paso más, diciendo que «la resurrección ya ha venido», en el sentido de que ya no hay que esperar otra.

16,1), ordenó a las iglesias de Galacia que hiciesen una colecta para Jerusalén y la llevasen por medio de delegados, a los que él se uniría (vv. 3s). Uno de esos portadores podía quedar unido a la comitiva de Pablo y separarse de él cuando el apóstol ya estaba en Roma. Sería el Crescente de quien habla 2 Tim 4,10. Los Hechos también mencionan Tróade como lugar de paso (Hch 16,8.11) y como lugar donde se concentra la expedición (20,5s.), rodeada por una comunidad cristiana (vv. 7-16,8.11). También 2 Cor 2,12 habla de una visita evangelizadora (¡y de un cierto éxito!) de Pablo en Tróade. Un buen marco para 2 Tim 4,13.

Corresponden a ese período dos de las tres idas de Pablo a Corinto (2 Cor 12,14; 13,1). En la tercera, según Hch 19,22, le preceden Erasto y Timoteo. Pablo se queda tres meses en Corinto (Hch 20,2s dice «a Grecia»), durante los cuales escribe la Carta a los Romanos (cf. Rom 16,1), en la cual precisamente aparecen saludos de Timoteo (v. 21) y de Erasto, «administrador de la ciudad» (v. 23). Se comprende que Erasto se quedara en Corinto (2 Tim 4,20). Mileto no aparece en las cartas, pero sí en Hch 20,15.17. Si durante el viaje el «asiático» Trófimo (v. 4) se puso enfermo, es coherente que se quedara en Mileto (2 Tim 4,21).

En cuanto a la cautividad, Hch 28,16.30s hablan de una cautividad de Pablo en Roma, en régimen de libertad vigilada, como el que descubríamos en 2 Tim 1,17; 4,10s.16.21. Durante aquella cautividad *podían* (como hemos visto, ésta *no es* nuestra opinión) haber sido compuestas las Cartas a Filemón, a los Colosenses, a los Efesios, y quizás también a los Filipenses. De hecho, Pastorales muestran puntos de concordancia con todas estas cartas.

Respecto de Timoteo y Marcos, deducíamos (de 2 Tim 4,11.21) que habían estado en compañía de Pablo, se habían marchado durante la cautividad y el apóstol los volvía a reclamar. De Marcos se habla en Flm 24 y Col 4,10, donde se dice: «recibidlo bien cuando venga». Timoteo aparece como remitente en Filemón, Colosenses y Filipenses, pero no en Efesios. Además, en Flp 2,19, se habla de una misión de Timoteo en Filipos, que encaja con la idea de volverle a reclamar.

Finalmente, Lucas aparece como «colaborador» en Flm 24 y, como «médico querido», en Col 4,14; eventualmente, bajo la forma de «nosotros», en Hch 28,16. Según 2 Tim 4,11, es el único que ha quedado con Pablo.

Todo eso no nos basta para saber cuándo y dónde fueron escritas las Pastorales. Pero constituye un conjunto de datos a tener en cuenta si se quiere afrontar el problema con seriedad.

3. *Estilo y vocabulario*

La observación directa nos inclina a decir que las Pastorales tienen los defectos de Pablo, pero en forma moderada; incluso algunos que, para el gusto moderno, se pueden considerar cualidades: la frase corta y la yuxtaposición en vez de la subordinación, incluso en los momentos más elevados. También se advierte en nuestros escritos la falta de signos de puntuación, así como la impresión de que se pasa impensadamente de un tema a otro. Pero hay bastantes menos encadenamientos por relativo o frases que no logran terminar porque se les van añadiendo cosas. Abundan las enumeraciones con sinónimos o semisinónimos, pero no las cadenas de genitivos, ni se puede hablar de hieratismo, abarrocamiento o estilo litúrgico, como advertíamos a propósito de Efesios y Colosenses.

Por otro lado, nuestras cartas no dejan de participar de las cualidades del apóstol, aunque no por igual en cada fragmento: cuentan con pasajes algo más flojos desde el punto de vista de la densidad de pensamiento, pero se puede seguir hablando de un estilo directo, emotivo, original en la idea y en la expresión, con una buena serie de aciertos en el nivel de palabras y de frases.

En cuanto al lenguaje, podemos decir que, en comparación con Efesios y Colosenses, se han sobrepasado los (amplios) parámetros marcados por las siete cartas indudables. De todos modos se llega a un grado de proximidad nada común al lenguaje de Pablo.

Tomando las tres cartas como una unidad, tenemos que el vocabulario de las Pastorales está compuesto de 889 palabras. Con este vocabulario, el autor compone una obra de 3.484 palabras, lo cual da una proporción media de vocabulario de 3,92 (3.484 : 889), inferior al conjunto de cartas paulinas, habida cuenta de la longitud: las Pastorales se encuentran en extensión entre Segunda Corintios y Gálatas, las cuales tienen, respectivamente 5,61 (4.448 : 792) y 4,22 (2.220 : 526) y, sin embargo, tienen una proporción de vocabulario poco superior a Filipenses, que tiene la mitad de palabras (1.624 : 448 = 3,62). Se trata, pues, de textos bastante más repetitivos (el hecho de juntar tres cartas influirá en ello).

Eso hace más impresionante el número claramente mayor, 175, de hápax (palabras que salen una sola vez) del Nuevo Testamento y las 147 palabras que no salen en las siete cartas indudables. Obsérvese que Romanos, con 1.068 palabras distintas, tiene 114 hápax del Nuevo Testamento y 185 palabras que no salen en las otras seis cartas indudables. En

cuanto a los hápax del Nuevo Testamento, hay un dato significativo: 95 de ellos faltan en los Setenta y sólo 5 en la literatura griega profana: es decir, que se ha dado un paso importante hacia la «gentilización» del lenguaje.

De todos modos, hemos hablado de una proximidad nada común al lenguaje de Pablo. Deducidos los dos tipos de «hápax», nos queda una coincidencia de las Pastorales con Pablo en 567 palabras, lo cual significa casi un 64 % del vocabulario. Para ponderarla, hemos comparado entre sí las Pastorales, que suponemos obra de un mismo autor: resulta que sólo Tito contiene un 64 % de palabras contenidas en una de las otras dos; la Primera a Timoteo contiene sólo un 48 %, mientras que la Segunda contiene un 51 %. Es decir, que, en cierto sentido, las Pastorales coinciden más con Pablo que entre sí. De todos modos, para compensar la paradoja, podemos recordar que en las Pastorales adquieren un cierto volumen algunos términos extraños al área (proto)paulina: *arneisthai* («negar», 6x), *diabolos* («diablo», 6x), *epifaneia* («manifestación», 5x), *eusebeia* («piedad», 10x), *presbyteros* («anciano», «presbítero», 5x), *prosekhein* («atender», 5x), *ygiainein* («estar sano», 8x).

4. *Grandes divisiones*

No hay que fiarse de las impresiones, pero la impresión es que las Pastorales tienen unos cambios de tema que parecen hechos aposta: como si uno que sabe escribir bien quisiera imitar hasta los defectos del estilo de Pablo.

Impresiones aparte, con la salvedad de que encontraremos paréntesis y digresiones, no es tan difícil descubrir una línea temática general en cada una de las cartas.

En la *Primera a Timoteo* se destacan, como elemento específico, un grupo de tablas de deberes sobre lo que tienen que hacer los hombres (2,1-8), las mujeres (vv. 9-15), el «obispo» (3,1-7), los diáconos (vv. 8-13), las viudas (5,3-16), los presbíteros (vv. 17-22), los esclavos (6,1s) y los ricos (6,6-10.17-19), más una exhortación general sobre cómo debe comportarse Timoteo con personas de distinta edad (5,1s). En el resto de la carta, sobreabundan los elementos más típicamente epistolares: el apóstol habla de sí mismo (1,12-17), de Timoteo (vv. 18-20; 3,14-16; 4,6-16; 6,11-16) y de los falsos maestros (1,3-11; 4,1-5; 6,3-5). Este tipo de «elementos epistolares» reaparece a la mitad y al final de la carta, lo cual nos permite esbozar un esquema bastante comprensible, con la salvedad de que la exhortación sobre los ricos está entremezclada con el final epistolar y no faltan otros paréntesis. Tendríamos, pues:

a) Introducción epistolar (1,1-20).

- Encabezamiento (1,1s).
- Exordio (1,3-20).
  - Sobre los falsos maestros (1,3-11).
  - El apóstol habla de sí mismo (1,12-17).
  - Exhortación a Timoteo (vv. 18-20).

b) Primera tabla de deberes (2,1-3,13).

- Sobre los hombres (2,1-8).
- Sobre las mujeres (vv. 9-15).
- Sobre el «obispo» (3,1-7).
- Sobre los diáconos (vv. 8-13).

c) Intermedio epistolar (3,14-4,16).

- Exhortación a Timoteo (3,14-16).
- Sobre los falsos maestros (4,1-5).
- Exhortación a Timoteo (4,6-16).

d) Segunda tabla de deberes (5,1-6,2).

- A modo de proposición (5,1s).
- Exhortación sobre las viudas (5,3-16).
- Exhortación sobre los presbíteros (vv. 17-25).
- Exhortación sobre los esclavos (6,1s).

e) Final epistolar (6,3-21).

- Sobre los falsos maestros (6,3-5).
- Sobre los ricos (6,6-10).
- Exhortación a Timoteo (6,11-16).
- Sobre los ricos (6,17-19).
- Epílogo (6,20s).

La *Segunda a Timoteo* se acerca mucho más, desde el punto de vista literario, a un escrito «normal» de la época: por la unidad de tema y por la parsimonia con que se desarrolla. No llega, por tanto, a la densidad de Pablo, aunque, de modo más o menos colateral, va saliendo todo el entramado doctrinal de la tradición paulina. Como puntales de la división, utilizaremos las noticias concretas sobre personas, que delimitan un estilo más epistolar. Por eso prolongaríamos la introducción epistolar hasta 1,18, en que se habla de los que visitaron al apóstol, y empezaríamos el final epistolar en 4,9, donde vuelven a aparecer las referencias personales. El resto lo formaría un clásico «dis-

curso de despedida» (subrayando los dos términos), con dos argumentos y una peroración. El primer argumento sería la sucesión apostólica y se correspondería con el c. 2; el segundo versaría sobre los peligros que van a surgir en el futuro (3,1) y comprendería todo el c. 3. La despedida propiamente dicha, como peroración del discurso, abarcaría los ocho primeros versículos del c. 4.

Bajando algo más a detalles, tendríamos el siguiente esquema:

a) Introducción epistolar (c. 1).

- Encabezamiento (1,1s).
- Exordio (vv. 3-8):
  - Elogio de Timoteo (vv. 3-5).
  - Exhortación a Timoteo (vv. 6-10).
  - El apóstol habla de sí mismo (vv. 11-14).
  - Referencias personales (vv. 15-18).

b) Primer argumento: La sucesión apostólica (c. 2).

- La tesis (vv. 1-7).
- El kerigma de Jesús (vv. 8-13).
- Actitudes que se le oponen (vv. 14-21).
- Respuesta de Timoteo (vv. 22-25).

c) Segundo argumento: Peligros en el futuro (c. 3).

- La tesis (vv. 1-9).
- Virtudes del apóstol (vv. 10-17).

d) Peroración: La despedida del apóstol (4,1-8).

- Encargo a Timoteo (vv. 1s).
- Peligros que se avecinan (vv. 3-5).
- Despedida (vv. 6-8).

e) Final epistolar (vv. 9-22).

- Últimas noticias y encargos (vv. 9-15).
- Noticias sobre su situación procesal (vv. 16-18).
- Saludos finales (vv. 19-22).

La *Carta a Tito*, por su estructura, se parece mucho más a la Primera a Timoteo que a la Segunda. También parte de que el apóstol ha «dejado» a un discípulo en un sitio (1,5; cf. 1 Tim 1,3) y también contiene, en dos momentos distintos, tablas de debe-

res, referidas a los presbíteros-obispos (1,6-9), a los ancianos (2,2-5), a los jóvenes (vv. 6-8), a los esclavos (vv. 9s). De todos modos, lo característico de la carta son dos proclamaciones kerigmáticas, conducidas por la idea de que la bondad de Dios se ha manifestado (2,11-14; 3,4-7). La primera de estas proclamaciones aparece como fundamento teológico de la tabla de deberes y añade un sólo versículo de comentario (v. 15); la segunda, en cambio, está enmarcada en una exhortación general (3,1s) y un prólogo (v. 3), más una exhortación a Tito como epílogo (vv. 8-11).

Aparte de lo dicho, sólo nos queda un largo encabezamiento (1,1-4), un corto final epistolar, con encargos y saludos (c. 3, resp. vv. 12-14 y 15) y un fragmento sobre los falsos maestros (1,10-16). Convencionalmente, a causa de la familiaridad del v. 12, incluiremos este fragmento en la introducción epistolar, con lo cual podemos llegar al siguiente esquema:

a) Introducción epistolar (1,1-16).

- Encabezamiento (1,1-4).
- Exordio epistolar (1,5-16).
  - Promoción de presbíteros-obispos (1,5-9).
  - Sobre los falsos maestros (1,10-16).

b) Tabla de deberes (2,1-15).

- Introducción (v. 1).
- Deberes concretos (vv. 2-10).
  - Los ancianos (vv. 2-5).
  - Los jóvenes (vv. 6-8).
  - Los esclavos (vv. 9s).
- Razón teológica (vv. 11-14).
- Conclusión (v. 15).

c) Otras exhortaciones (3,1-11).

- Exhortación general (3,1s).
- Razón teológica (vv. 3-7).
  - Prólogo (v. 3).
  - La «humanidad» de Dios (vv. 4-7).
- Exhortación a Tito (vv. 8-11).

d) Final epistolar (3,12-15).

- Últimas recomendaciones (vv. 12-14).
- Saludos (v. 15).

B. LECTURA DE LAS CARTAS

Intentaremos desarrollar brevemente el esquema apuntado, con especial atención a las correlaciones de las Cartas Pastorales entre sí, con Pablo y con el resto del Nuevo Testamento.

1. La Carta Primera a Timoteo

a) Introducción epistolar (1,1-20)

– *Encabezamiento* (1,1s). El título de «apóstol» figura en todos los encabezamientos epistolares, excepto en Tesalonicenses. El título de «salvador» se da a Cristo en Flp 3,20 y Ef 5,23; 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6, mientras que aquí y en 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4 se le da a Dios. Es el modo que tienen las Pastorales de expresar la igual dignidad de ambos, ya que el título de «Padre» se usa sólo en los tres encabezamientos (cf. 2 Tim 1,2; Tit 1,4), sin ningún tipo de explicitación. Que Cristo *sea* nuestra esperanza nos recuerda Col 1,27 (cf. Rom 15,12; 1 Cor 15,19; Ef 1,12).

– *Exordio epistolar* (1,3-20). Puede subdividirse en los siguientes apartados:

– Sobre los falsos maestros (1,3-11). Son el gran problema que le quedó a Timoteo (v. 3), por sus discusiones interminables (v. 4) y vanas (v. 5) en torno a la Ley (v. 7). Respecto de ella, hay que saber tres cosas: que culmina en la caridad (v. 5)[5], que es buena (v. 8)[6] y que el justo no la necesita (v. 9)[7]. Lo contrario de aquella falsa doctrina es la «economía de Dios» (v. 4a)[8] y el «evangelio de la gloria» (v. 11)[9].

– El apóstol habla de sí mismo (1,12-17). Cristo le «conforta» (v. 12)[10] a él, que fue un terrible perseguidor (v. 13)[11], pero la gracia «sobreabundó» en él (v. 14)[12].

Sigue una proclamación solemne (v. 15a: «palabra fiel»)[13]: Cristo Jesús «vino al mundo» (v. 15b)[14] «para salvar a los pecadores» (v. 15c)[15], mostrando así su «longanimidad» (v. 16)[16].

[5] Cf. Rom 13,8-10.
[6] Cf. Rom 7,12.14.16.
[7] Cf. Gál 5,18.23.
[8] Cf. Tit 1,7; 1 Cor 4,1; Col 1,25; Ef 1,10; 3,2.9.
[9] Cf. 2 Cor 4,4.
[10] Cf. Flp 4,13; Ef 6,10.
[11] Cf. Hch 9,1; 22,4; 26,11.
[12] Cf. Rom 5,20.
[13] Como en 1 Tim 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8; también Tit 1,9.
[14] Cf. Jn 1,9; 3,19.
[15] Cf. Rom 8,3; Gál 4,4.
[16] Cf. Rom 3,25s; Ef 2,7.

– Exhortación a Timoteo (vv. 18-20). Debe ser fiel a las profecías que se pronunciaron el día de su ordenación (v. 18)[17]. La fe es un don que hay que mantener con esfuerzo (v. 19a)[18] porque está en peligro: algunos naufragaron en la fe (v. 19b)[19].

En el v. 20 se debe de tratar del mismo Himeneo que decía que la resurrección ya ha tenido lugar (2 Tim 2,17) y de Alejandro, el herrero, que le había hecho mucho daño y se había resistido a sus palabras (4,14s).

b) Primera tabla de deberes (2,1-3,13)

– *Sobre los hombres* (2,1-8). En los vv. 1 y 8 se da –entendemos– la invitación a orar; en los vv. 2-7 el contenido de la oración. Lo de someterse a las autoridades era un tema conocido[20]. Aquí (v. 2a) se pide que recen por ellas, porque Dios es uno solo (v. 5a)[21] y quiere que todos los hombres se salven (v. 4). Como de paso, aflora aquí el gran tema de la «piedad», fundamental en las tres cartas (v. 2: *eusebeia*)[22]. En términos paulinos, diríamos que es lo contrario de la «impiedad»[23]. Esta «piedad», por otro lado, no está separada de Cristo (cf. 3,16) ni de la necesidad de sufrir persecución por él (cf. 2 Tim 3,12). En paralelismo con «un solo Dios», el v. 5b habla del «hombre Cristo Jesús»[24] como Mediador entre Dios y el hombre, que «se entregó por todos» (v. 6a)[25] como «rescate» (v. 6a)[26].

– *Sobre las mujeres* (vv. 9-15). A las mujeres no se les prohíbe la elegancia (*kosmein* y *kosmios* la significan), sino el despilfarro (v. 9). Tienen una misión evangelizadora: anunciar la piedad *de Dios* (*theosebeia*) por medio de las buenas obras (v. 10)[27]. La exhortación terminará diciendo que deben permanecer en la fe, el amor y la santidad (v. 15b). Se las aparta ostensiblemente de la enseñanza, porque podrían ser engañadas como Eva (vv. 11-14), y se alude a sus posibles defectos (3,11). Aparte de los parámetros habituales en la época, ocurre que el autor se ha encontrado con casos que le daban pie a ese rigor (2 Tim 3,6s). Por otro lado, la idea de que «se salvará» por la maternidad (v.

[17] Cf. 4,14; Hch 13,1-3.
[18] Cf. 2,15; 2 Tim 4,7.
[19] Cf. 4,1; 5,8; 6,10.21; 2 Tim 3,18; también Rom 11,20; 1 Cor 16,13.
[20] Cf. Rom 13,1-7; Tit 3,1; 1 Pe 2,13-17.
[21] Cf. Rom 3,29s; 1 Cor 8,6; Ef 4,6.
[22] Cf. 3,16; 4,7s; 6,3.5s.11; 2 Tim 3,5; Tit 1,1; *eusebeo*: 1 Tim 5,4; *eusebôs*: 2 Tim 3,12; Tit 2,12.
[23] Cf. *asebeia*: Rom 1,18; 11,28; *asebês*: 4,5; 5,6.
[24] Cf. Rom 5,15; 1 Cor 15,22.45.47.
[25] Cf. Rom 8,32; 2 Cor 5,14s.
[26] Cf. Rom 3,24s; Ef 1,7; Col 1,14.2,6.
[27] Cf. Rom 2,7; 2 Cor 9,8.

15a) no invalida ni v. 10 ni v. 15b (como tampoco 1 Cor 7,34): es un recuerdo de la historia de Eva, que queda rehabilitada por ser «madre de todos los vivientes» (Gn 3,20), y responde a un instinto humano que pone a la mujer como madre por encima del hombre.

– *Sobre el «obispo»* (3,1-7). El «episcopado»[28] aparece como algo humanamente apetecible (v. 1), que puede fomentar el orgullo de un inmaduro (v. 6), quizás por su misma proyección exterior (v. 7). Se le exige que sepa gobernarse a sí mismo (vv. 2s) y que sepa gobernar la propia casa (v. 4)[29], porque tendrá que encargarse de la Iglesia de Dios (v. 5)[30].

– *Sobre los diáconos* (vv. 8-13). Los diáconos, como ministerio específico, aparecen en Flp 1,1 y en Rom 16,1 (Febe, *diakonos de la Iglesia*). Se les exige lo mismo que al obispo, pero sin la misma sensación de riesgo. Se dice de ellos que guardan «el misterio *de la fe*» (v. 9) y que se ganan una gran «seguridad *en la fe*» (v. 13). Entrarán, suponemos, en la línea de los «dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1)[31]. La continuada insistencia en la fe nos prepara a dar un sentido concreto al «misterio de la piedad», que fue «creído en el mundo» (v. 16).

c) *Intermedio epistolar (3,14-4,16)*

– *Exhortación a Timoteo* (3,14-16). Atribuimos carácter epistolar a la sección, relativamente homogénea, comprendida entre dos anuncios de una próxima visita del apóstol (vv. 14.15a y 4,13). La llamamos «intermedio» por encontrarse entre dos tablas de deberes: pero es lógico pensar que, junto con el exordio (1,3-20) y el final epistolar (6,3-21), contienen el mensaje más específico de la carta. Empieza con una definición de la Iglesia y una confesión de fe sobre Cristo (vv. 15s). De la Iglesia (v. 15bc) dice que es «casa de Dios»[32], así como «columna[33] y soporte[34] de la verdad». El v. 16 anuncia como «gran misterio»[35] un texto probablemente tradicional, construido con seis aoristos pasivos, que propician tres contrastes: carne-espíritu, ángeles-gentiles, mundo-gloria. Este misterio *es* Cristo (*os*, relativo masculino)[36], el cual «apareció en carne»[37] y fue «reivindicado por el Espíritu»[38], fue visto por los

[28] Cf. Flp 1,1.
[29] Cf. *proistanô* en Rom 12,8; 1 Tes 5,12.
[30] Como Hch 20,28; cf. 1 Pe 5,2: «el rebaño de Dios».
[31] Cf. 2,1; Ef 1,9; 3,3s.9; 6,19; Col 1,26s; 2,2; 4,3.
[32] Cf. 1 Cor 3,16s; 2 Cor 6,16.
[33] Cf. Gál 2,9.
[34] Cf. 2 Tim 2,19; 1 Cor 3,9-14; Ef 2,20-22.
[35] Cf. Ef 5,32; Rom 11,25; 1 Cor 15,51.
[36] Cf. Col 1,26s; 2,2; 1 Cor 2,7s.
[37] Cf. 1 Jn 1,2; 3,5.8; Rom 8,3.
[38] Cf. 1 Pe 3,18.

ángeles[39] y anunciado a los gentiles[40], fue creído en el mundo[41] y ascendido a la gloria[42].

– *Sobre los falsos maestros* (4,1-5). El problema aparecerá en tiempos «venideros» (v. 1)[43]: hipócritamente (v. 2)[44], prohibirán el matrimonio[45] y algunos alimentos (v. 3). El autor responde a lo segundo (v. 4), en consonancia con Rom 14 y 1 Cor 10.

– *Exhortación a Timoteo* (4,6-16). Debe ser «ministro» de Cristo como él (v. 6a)[46] y «alimentarse» con las palabras de la fe (v. 6b)[47]. La «piedad» se define aquí como un ejercicio gimnástico (vv. 7b.8b), como lo sería una carrera (v. 10b: *agônizômetha*)[48] o un trabajo duro (v. 10a: *kopiômen*)[49], sostenido por la esperanza en el Dios vivo (v. 10: *elpizô*)[50]. Los vv. 11-16 son una especie de peroración del pequeño discurso que hemos llamado «intermedio epistolar», con referencias personales (vv. 12a.13a.15s), pequeñas listas de virtudes (vv. 12b.13b) y una solemne alusión a la ordenación de Timoteo (v. 14): se trata de un «carisma» que reside *en él* y que le llegó por medio de la profecía y la imposición colectiva de las manos (ambas cosas, en Hch 13,2s). No se habla de «profetas y maestros», como en Hch 13,1, sino de «presbiterio», como en 14,23, donde se dice que Pablo ordenaba presbíteros en las ciudades que había visitado durante el primer viaje.

d) Segunda tabla de deberes (5,1-6,2)

– *A modo de proposición* (5,1s). Cambiando de tema, habla de ancianos y jóvenes en sentido físico, pero en vistas a ciertas ancianas y ancianos «institucionalizados»: las viudas y los presbíteros.

– *Exhortación sobre las viudas* (5,3-16). Se trata de una comunidad de viudas, confiadas al cuidado material de la Iglesia (v. 16)[51] y consagradas a Cristo: por eso el abandono de la comunidad es considerado como una infidelidad a él (v. 11s)[52]. Se excluye a las que ya tienen trabajo en la familia (vv. 4.8) y se les exige una auténtica vocación religiosa

[39] Cf. 1 Pe 1,12.
[40] Cf. Ef 3,4-6.
[41] Cf. Rom 10,18.
[42] Cf. Ef 4,8-10; Hch 1,2.11.22
[43] Cf. 2 Tim 3,1; 4,3.
[44] Cf. Gál 6,13.
[45] Cf. 1 Cor 7,1.
[46] Cf. 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6.
[47] Cf. Rom 10,8.
[48] Cf. 1 Cor 9,24s; Flp 3,13s; Col 1,29.
[49] Cf. 5,17; 2 Tim 2,6; 1 Tes 5,12.
[50] Cf. 5,5; 6,17; *elpis*: 1,1; Tit 1,2; 2,13; 3,7.
[51] Cf. Hch 6,1.
[52] Cf. Hch 9,41: «los santos y las viudas».

(vv. 5s), atestiguada también por su vida anterior (vv. 9b.10). También se excluyen las de menos de sesenta años (v. 9a), por miedo a que sean infieles a su compromiso con Cristo y acaben peor (vv. 11-13); más vale que se casen (vv. 14s, menos optimista que 1 Cor 7,8s).

– *Exhortación sobre los presbíteros* (vv. 17-25). Coinciden con los «presidentes» de 1 Tes 5,12 y Rom 12,8c, con los «catequistas» de Gál 6,6 y con los «epíscopos» de Flp 1,1 y 1 Tim 3,1. Se les considera dignos de doble paga (vv. 17b.18b), citando explícitamente Dt 25,4 y Mt 10,10 par[53]. El problema de un posible fallo por parte de algún presbítero (v. 19a) es visto a la luz del daño que puede acarrear (v. 22b): se requiere máxima prudencia (vv. 19b.21), si es posible antes de ordenarlo (v. 22a), pero también rigor, si el fallo se confirma (v. 20). Los vv. 24s pueden entenderse como reflexiones ulteriores a propósito del posible fallo. En cambio, el v. 23 es un «aerolito» dietético, quizás no colocado en el mejor sitio.

– *Exhortación sobre los esclavos* (6,1s). Sigue la línea de Col 3,22-25; Ef 6,5-8[54], subrayando la necesidad de no escandalizar al dueño pagano. En cuanto a los que tienen un dueño cristiano (v. 2), parece tener a la vista el caso de Onésimo (cf. esp. Flm 10s.17s).

e) Final epistolar (6,3-21)

Entre invectivas a los falsos maestros y a los ricos, se llegará al final de la carta. Aunque donde menos se piensa podemos encontrar una perla.

– *Sobre los falsos maestros* (6,3-5). Es casi una simple introducción al tema siguiente, pues no dice nada nuevo hasta que llega la afirmación de que toman la piedad como un negocio (v. 5c)[55].

– *Sobre los ricos* (6,6-10). Se acerca más al tema de los ricos diciendo que la piedad sí puede ser un negocio, porque no te faltará nada (v. 6)[56] si te sabes conformar (vv. 7s)[57]. Finalmente, los ricos: por llegar a serlo harán daño (v. 9), perderán la fe y serán infelices (v. 10).

– *Exhortación a Timoteo* (6,11-16). Una pequeña lista de virtudes (v. 11), un segundo recuerdo del cristianismo como carrera esforzada (v. 12ab)[58] y un tercer recuerdo del rito de la ordenación (v. 12cd)[59]: hiciste una bella confesión de fe ante mucha gente. Por aquél que la

[53] Cf. 1 Cor 14,9.
[54] Cf. 1 Cor 7,21-23.
[55] Cf. 2 Cor 2,17.
[56] Cf. 4,8; Flp 4,11.
[57] Cf. Flp 4,12s.
[58] Cf. 4,10; 2 Tim 4,7.
[59] Cf. 1,18; 4,14.

hizo ante Poncio Pilato (v. 13), se le conmina a mantenerla hasta la segunda venida de Cristo (v. 14). Se descubre alguna resonancia pagana en el uso de *epifaneia*[60], «manifestación» (v. 14)[61], como sustitutivo de (*parousia* o *apokalypsis*). La misma apertura a la sensibilidad pagana se transparenta en el himno siguiente sobre Dios, que bien podría haber surgido en el judaísmo helenístico. A ejemplo de Filón, que se inspiraba en modelos paganos, llama a Dios «bienaventurado» (*makarios*; cf. 1,11), cuando para *toda* la Biblia lo son sólo los que se acercan a él[62]. Tampoco es normal que la Biblia llame a Dios «soberano» (*dynastês*)[63], sí, en cambio, «rey» (¡baste pensar en el «Reino de Dios»!) y «Señor». Tampoco es difícil asociar a Dios con la luz[64] y hablar, al mismo tiempo, de su invisibilidad[65]. El problema está en que el título de «Señor» estaba «traspasado» a Cristo, con categoría de «un solo Señor» (1 Cor 8,6; Ef 4,5) y que a Cristo también se le llama «rey de reyes y Señor de señores» (Ap 17,14). La alternancia[66] es el modo que tienen las Pastorales de hablar de la divinidad de Cristo: se hace necesaria ante aquellos que no tienen clara la idea del Dios único.

– *Sobre los ricos* (6,17-19). Mucho más suave que los vv. 9s, quizás porque no mira a los que «se enriquecen» (v. 9), sino a los que *son* ricos: hay que poner la esperanza en Dios, el único rico (v. 17), que nos puede dar la verdadera vida (v. 19); lo único que podemos hacer con el dinero es hacernos «ricos» en buenas obras (v. 18).

– *Epílogo* (6,20s). A propósito: la herencia de Pablo es considerada como un «depósito» (*parathêkê*, que suena a *diathêkê*, «testamento») frente a la futilidad de la falsa ciencia (*gnôsis*), de que muchos presumen.

2. *La Carta Segunda a Timoteo*

a) Introducción epistolar (c. 1)

– *Encabezamiento* (1,1s). Contiene, respecto de la Primera, un elemento nuevo, que subraya su carácter escatológico: «según la promesa de vida en Cristo Jesús».

– *Exordio* (vv. 3-18)

Comprende las siguientes cuatro partes:

[60] Cf. D. Luhrmann, *Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes*, en *Fs. K. G. Kuhn* (Gotinga 1972) 185-199.

[61] Cf. 2 Tim 1,10; 4,1.8; Tit 2,13; 2 Tes 2,8.

[62] Cf. Sal 1,1; Mt 5,8.

[63] Cf. 2 Mac 15,3s; *dynasteia*, en Salmos y Mi 3,8; Jdt 9,11; 2 Mac 15,23; Sab 6,3.

[64] Cf. 2 Cor 4,6; Col 1,12; Sant 1,17; 1 Pe 2,9; 1 Jn 1,5; Ap 22,5.

[65] Cf. Rom 1,20; Jn 1,18.

[66] Cf. vv. 3.14 y 1,2.12, comparado con v. 14.

– Elogio de Timoteo (vv. 3-5). En forma de acción de gracias (v. 3) y deseo de verle (v. 4)[67], con una original alusión a sus propios antepasados (v. 3) y a la madre y la abuela de Timoteo (v. 5).

– Exhortación a Timoteo (vv. 6-10). El carisma de la ordenación (v. 6)[68] es como una llama que hay que avivar[69]; no es espíritu de temor (v. 7)[70] y, por tanto, excluye la vergüenza en predicar (v. 8)[71]. La llamada de Dios no es mérito nuestro, sino una decisión eterna (v. 9)[72], manifestada ahora por el evangelio de Jesús muerto y resucitado (v. 10)[73].

– El apóstol habla de sí mismo (vv. 11-14). Es su apóstol y pregonero (v. 11)[74] y por eso le toca sufrir (v. 12; 1 Cor 4,9; 2 Cor 1,5); pero Timoteo puede tomarle como ejemplo (v. 13)[75] porque el Espíritu garantiza su misión (v. 14)[76].

– Referencias personales (vv. 15-18). Que todos los de Asia le abandonaran (cf. 4,16) queda compensado por los buenos ejemplos de la casa de Onesíforo (vv. 16-18), a los que se añaden Prisca y Áquila (4,19), tan presentes en la vida del apóstol[77].

b) Primer argumento: La sucesión apostólica (c. 2)

– *La tesis* (vv. 1-7). El «depósito» de la fe tiene que ser «transmitido» (v. 2)[78]. Esta función es vista como una milicia (vv. 3s)[79], una carrera atlética (v. 5)[80] y un trabajo duro (v. 6)[81].

– *El kerigma de Jesús* (vv. 8-13). Bajo la fórmula «según mi evangelio» (v. 8)[82], recuerda Rom 1,3s, texto prepaulino en el que se juntan la descendencia davídica y la resurrección.

Pero falta la pasión. Prepara el tema recordando sus propias cadenas (v. 9)[83] y por quién las sufre (v. 10)[84]. Éstas se unen a la muerte (v.

[67] Cf. Rom 1,8-13.
[68] Cf. 1 Tim 4,14.
[69] Cf. 1 Tes 5,19.
[70] Cf. Rom 8,15.
[71] Cf. Rom 1,16.
[72] Cf. Rom 8,29s; 9,11s; Ef 1,4s.11; 2,8.
[73] Cf. Rom 1,16s; 4,25.
[74] Cf. 1 Tim 2,7; Rom 1,5; Gál 1,15s.
[75] Cf. 1 Tim 1,16; 1 Cor 11,1; Flp 3,17.
[76] Cf. Rom 15,18s; 1 Cor 2,4s; 1 Tes 1,5.
[77] Cf. Rom 16,3-5; 1 Cor 16,19; Hch 18,18s.26.
[78] Cf. 1,12.14; 1 Tim 6,20; 1 Cor 11,2.23; 15,3.
[79] Cf. 1 Tim 1,18.
[80] Cf. Flp 4,3.
[81] Cf. 1 Tim 4,10.
[82] Cf. Rom 2,16.
[83] Cf. Flp 1,7.13s.17; Flm 10; Col 4,18.
[84] Cf. 2 Cor 1,6; Col 1,24.

11)[85] y al sufrimiento (v. 12a)[86] de Cristo. Los vv. 12b y 13a, construidos a semejanza de lo anterior, encuentran sus paralelos, respectivamente, en Mt 10,33 y Rom 3,3.

– *Actitudes que se le oponen* (vv. 14-21). Como en 1 Tim 1,4; 6,3-5.20, los falsos maestros se distinguen por provocar discusiones interminables (vv. 14.16s.23). Cita como responsables a Himeneo y Fileto (v. 17)[87]. Su doctrina consiste en decir que la resurrección ya ha tenido lugar y no se espera otra (v. 18)[88]. Contra ellos se levanta el fundamento «de Dios»[89], que conoce a los suyos y aparta a los que no lo son (v. 19). Lo malo es que «en una casa grande» hay distintas vasijas (v. 20)[90]: cada uno demostrará que es vasija honrosa en la medida en que se aparte de las deshonrosas (v. 21).

– *Reacción de Timoteo* (vv. 22-25). Timoteo tiene que buscar la unidad con las honrosas (v. 22), pero no luchar con las deshonrosas (v. 23), sino ganárselas con suavidad (vv. 24-26).

c) Segundo argumento: Peligros en el futuro (c. 3)

– *La tesis* (vv. 1-9). En teoría, los «tiempos finales» (v. 1) quedan muy lejos; pero se habla de ellos en tiempo presente, como si se tratara de los mismos «falsos maestros» actuales. Se les atribuyen (vv. 2-4) los mismos vicios que a los paganos de Rom 1,29-31; además, tienen una piedad vacía de contenido (v. 5)[91]. Atraen, entre otras cosas, por un buen grupo de discípulas (vv. 6s)[92]. El autor les compara con Yanes y Yambres, que se opusieron a Moisés (vv. 8s)[93].

– *Virtudes del apóstol* (vv. 10-17). Siete virtudes, especialmente pastorales (v. 10), que culminan en las persecuciones que Pablo y Bernabé pasaron juntos (v. 11)[94] y que son la situación normal del seguidor de Cristo (v. 12)[95]. Timoteo debe ser fiel a lo que aprendió (v. 14), empezando por lo que aprendió de pequeño (v. 15a)[96]: la Sagrada Escritura, inspirada por Dios *en el pasado judío* para ser útil *en el presente cristiano* (v. 16s), puesto que enseña «la salvación *por medio de la fe* en Cristo» (v. 15b)[97].

[85] Cf. Rom 7,8.
[86] Cf. Rom 8,17.
[87] Cf. 4,14; 1 Tim 1,20.
[88] Muy distinto de Col 2,12; 3,1; Ef 2,6; 5,14.
[89] Cf. 1 Tim 3,15: la casa «de Dios», «columna y soporte de la verdad».
[90] Cf. Rom 9,21.
[91] Cf. 1 Cor 4,18-20.
[92] Cf. 1 Tim 2,12-14.
[93] Cf. 4,14s.
[94] Cf. resp. Hch 13,50; 14,4s y v. 19.
[95] Cf. 1 Cor 4,9.13.
[96] Cf. 1,5.
[97] Cf. Rom 3,21; Gál 2,19.

d) Peroración: La despedida del apóstol (4,1-8)

– *Encargo a Timoteo* (vv. 1s). Con los ojos puestos en la segunda «manifestación» de Cristo (v. 1c)[98] y en *su* Reino (v. 1d)[99], recuerda los deberes del apóstol, sin excluir la amonestación fuerte (v. 2: *elegkhô*)[100], pero incluyendo la suavidad (*makrothymia*)[101]. En el v. 5, la misión de Timoteo es definida con el nombre habitual de «ministerio» (*diakonia-diakonos*)[102] y con el menos habitual de «obra de *evangelista*»[103].

– *Peligros que se avecinan* (vv. 3-5). Vuelven a salir los «tiempos» malos (v. 3)[104] y los «mitos» que los caracterizan (v. 4)[105].

– *Despedida* (vv. 6-8). La despedida está especialmente inspirada en Filipenses, la carta en que Pablo ve cercana la muerte: habla de «verterse» (*spendomai*: v. 6a)[106], «disolverse» (*analysis*: v. 6b)[107], de la carrera que hay que completar (v. 7)[108], de la corona (v. 8)[109].

e) Final epistolar (4,9-22)

Para reforzar la impresión de que todos lo abandonaron (v. 16; cf. 1,15), cita un caso reciente de abandono (Dimas: v. 10ab;) y la desobediencia pasada de Alejandro (vv. 14s; cf. 1 Tim 1,20). La marcha de Crescente y de Tito (v. 11cd; entendemos que hay que suplir «se fue» y no «me abandonó») puede ser tan justificada como la de Marcos (vv. 11b; cf. Flm 24) y Tíquico (v. 12; cf. Ef 6,21), así como la ausencia de Erasto (v. 20a; cf. Hch 19,22) y de Trófimo (v. 20b; cf. Hch 21,29). El caso es que Lucas está con él (v. 11) y que «todos los hermanos» de v. 21b no deben de andar muy lejos. Para el próximo invierno pide la presencia de Timoteo (vv. 9.21a) y de Marcos, como «útil para el ministerio» (v. 11b), así como de un abrigo y unos pergaminos (v. 13). Es decir, que ve vida y actividad por delante.

Sobre su situación procesal (vv. 16-18), abandonos aparte, cuenta que hubo una primera vista de la causa (v. 16b: *apologia*), de la que salió bien parado (v. 17d: «fui liberado de la boca del león»), hasta el punto

[98] Cf. v. 8; 1 Tim 6,14; Tit 2,13.
[99] Como Col 1,13; Ef 5,5; cf. 1 Cor 15,25.
[100] Cf. 1 Tim 5,20.
[101] Cf. 3,10.25; 1 Cor 4,21.
[102] Cf. 1 Tim 1,12; 4,6; esp. Col 4,17.
[103] Cf. Ef 4,11; Hch 21,8.
[104] Cf. 3,1; 1 Tim 4,1; Hch 20,29s.
[105] Cf. 1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14.
[106] Cf. Flp 2,17.
[107] Cf. Flp 1,23.
[108] Cf. Flp 3,12-14; 4,3; 1 Tim 4,10; 6,12.
[109] Cf. 2,5; cf. Flp 1,11.22; 4,17.

de poder «completar» la predicación (v. 17b)[110] y que pudieran oírla «*todas* las naciones» (v. 17c)[111].

Manda saludos, propiamente, a Prisca y Áquila (cf. Rom 16,3s) y a la casa de Onesíforo (v. 19; cf. 1,16). Añade los de cuatro miembros de la comunidad, junto con todos los hermanos (v. 21b), y termina con un saludo individual (v. 22)[112].

3. *La Carta a Tito*

a) Introducción epistolar (1,1-16)

– *Encabezamiento* (1,1-4). En línea con Rom 1,1-7, acumula temas teológicos conocidos por cartas anteriores: «los elegidos de Dios» (v. 1c)[113], «el conocimiento de la verdad» (v. 1d)[114]. En el v. 3b[115] recupera de modo original la idea de que es apóstol, para continuar de modo normal el encabezamiento (v. 4).

– *Exordio epistolar* (1,5-16). Podemos distinguir en él dos partes claras:

– Promoción de presbíteros-obispos (1,5-9). En paralelismo con 1 Tim 1,3, Tito queda en Creta como representante del apóstol, con el encargo de constituir presbíteros[116]. Insensiblemente, los «presbíteros» del v. 5c se convierten en «el obispo» del v. 7[117]. Su «tabla» de deberes[118] subraya que debe ser «justo» (v. 8)[119] y se amplían sus deberes «didácticos» (v. 9)[120].

– Sobre los falsos maestros (1,10-16). Sigue en la línea de la polémica anterior, incluso en la acusación de moverse por interés material (v. 11 fin)[121] y va más allá en lo de que tienen sólo la «forma» de la piedad (2 Tim 3,5): dice que niegan con las obras lo que confiesan de palabra (v. 16). El v. 12 incluye una cita muy despectiva sobre los cretenses: los pobres, después de haber llevado la civilización a Micenas y de allí a Atenas, habían quedado luego muy por debajo de sus antiguas tradiciones. Sorprende el desapego con que habla de «mitos

[110] Cf. Rom 15,19.
[111] Cf. Rom 15,20.24.28.
[112] En contraste con 1 Tim 6,21b; Tit 3,15b.
[113] Cf. Rom 8,33; Col 3,12.
[114] Cf. Flp 1,9; Flm 6.
[115] Cf. Rom 1,5.
[116] Cf. Hch 14,23.
[117] Cf. Hch 20,17.28.
[118] Cf. 1 Tim 3,2-7.
[119] Cf. 1 Tim 1,9; Rom 6,13.16.18-20.
[120] Cf. 1 Tim 3,2 fin.
[121] Cf. 1 Tim 6,5 fin.

judíos», no refiriéndose ciertamente a la Escritura[122], sino a las «prescripciones de los hombres» (v. 14)[123]. Añade que «todo es puro para los puros» (v. 15)[124].

b) Tabla de deberes (2,1-15)

Queda bien delimitada por una introducción (v. 1) y una conclusión (v. 15). Los deberes concretos (vv. 2-10) están asignados por sexo y por edad, empezando por los ancianos (vv. 2-5), pasando luego a los jóvenes (vv. 6-8) y terminando por los esclavos (vv. 9s), presentes en las tablas anteriores (1 Tim 6,1s; Col 3,22-25; Ef 6,5-8). A las jóvenes se les pide en primer lugar que quieran a sus maridos (v. 4a) y sólo al final que les obedezcan, porque en ello va el buen nombre de la Palabra de Dios (v. 5cd). La razón teológica de todo ello (vv. 11-14) es una pieza kerigmática especialmente trabajada. Ve la salvación como fruto de una gran manifestación de la «gracia» de Dios (v. 11)[125]. Esta manifestación[126] es la victoria de Cristo sobre la muerte, que nos «enseña» (v. 12) a renunciar a lo «mundano» (lo muerto) y a «vivir» correctamente; también, a esperar la manifestación gloriosa (otra vez *epifaneia*) de «*el* gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo» (v. 13)[127]. El v. 14[128] da un contenido «efectivo», más que «pedagógico», a esa redención: se entregó «por nosotros»[129] y con ello nos salva de la «iniquidad» (v. 14b)[130] y purifica *para sí* (v. 14c: *katharizô*)[131] un pueblo escogido (v. 14d)[132], celoso de buenas obras (v. 14e)[133].

c) Otras exhortaciones (3,1-11)

– *Exhortación general* (3,1s). En medio versículo (3,1a) resuelve el tema de la autoridad civil y, de paso (usando los mismos términos: *ar-*

[122] Cf. 2 Tim 3,14-16.
[123] Cf. Mc 7,8; Col 2,8.
[124] Cf. Rom 14,20; Mt 15,11 par.
[125] Cf. 3,7; 1 Tim 1,14; 2 Tim 1,9; Rom 3,24.
[126] Cf. 2 Tim 1,10.
[127] El artículo no implicaría un sentido de «por antonomasia» o de «el único», sino de «aquel que nombraremos», como cuando decimos «el gran poeta Jacint Verdaguer»; cf. Harris, *Jesus as God* 173-185.
[128] Cf. 1 Tim 2,6a.
[129] Cf. Rom 5,8; 8,32.
[130] Cf. Rom 6,19.
[131] Cf. Ef 5,26s; Heb 1,3; 9,14.
[132] Cf. Rom 9,25s; 2 Cor 6,16.
[133] Cf. Ef 2,10.

khai, exousiai), desmitifica los «principados y potestades» de 1 Cor 15,24; Ef 2,2; 6,12; Col 2,15.

Enumera distintas virtudes, entre las que podemos subrayar la «mansedumbre» (*praytês*)[134].

– *Razón teológica* (vv. 3-7). Empieza (v. 3) con una «descripción» totalmente negativa de nuestra situación anterior: como rasgo característico destacamos que éramos «rebeldes»[135].

El argumento como tal empieza en el v. 4, con una «pieza» paralela a 2,11-14: también dice qué se manifiesta, pero no cómo se manifiesta: de todos modos, es fácil ver el hecho de Cristo detrás de términos como la «bondad» de Dios (v. 4)[136] y su «amor a los hombres» (término nuevo, bien traducido por la versión latina: *humanitas*). Nuestras obras, aunque las hubiera[137], no son *origen* de nuestra salvación (v. 5a)[138]. Todo eso nos ha venido por el bautismo: un «lavatorio» (v. 5d: *loutron*, como Ef 5,26) en el que se nos da el Espíritu Santo por medio de Jesucristo y la «justificación» (vv. 5d.6s)[139].

– *Exhortación a Tito* (vv. 8-11). A continuación define a los cristianos como «los que han creído» y les pide que sobresalgan «en buenas obras» (v. 8): como quien habla de «la fe que actúa por medio de la caridad» (Gál 5,6). Añade que hay que evitar las discusiones inútiles (v. 9: *zêtêseis*)[140], pero a la persona («el *hombre* hereje») hay que darle dos ocasiones para convertirse (v. 10)[141].

d) Final epistolar (3,12-15)

Resulta que en Creta, además de Tito, había un doctor de la Ley (v. 13: *nomikos*)[142] llamado Zenas y el célebre Apolo[143]. Además, les va a mandar a Artemas (desconocido) o a Tíquico[144] para que Tito vuelva al continente (v. 12). Los saludos no podían ser más generales. Y la bendición final tampoco, a pesar de que la carta va dirigida a un solo individuo.

[134] Cf. 2 Tim 2,25; 2 Cor 10,1.
[135] Cf. 1,16; 2 Tim 3,2; Rom 11,30s.
[136] Cf. Rom 11,22; Ef 2,7.
[137] Cf. Flp 3,6.
[138] Cf. Rom 3,20; 4,2; 9,12.32; 11,6; Ef 2,9.
[139] Cf. 1 Cor 6,11.
[140] Cf. 1 Tim 1,4; 6,4; 2 Tim 2,23.
[141] Cf. 2 Tim 2,25.
[142] Cf. Lc 7,30; 10,25; 11,45s.52; 14,3.
[143] Cf. 1 Cor 1,12.19; 3,4-6.22; 4,6; 16,12; Hch 18,24; 19,1.
[144] Cf. 2 Tim 4,12.

C. CUESTIONES ABIERTAS

Prácticamente todas las cuestiones propias de la introducción a un escrito quedan abiertas en el caso de las Pastorales. La primera, el autor[145]; la segunda, tanto si resulta que el autor es el apóstol como si no lo es, el lugar y tiempo en que las cartas fueron *realmente* escritas y los motivos que tuvo el autor real para escribirlas: Puesto que, incluso entre los que aceptan la autenticidad de las cartas, se discute sobre su posible encuadramiento en distintos momentos de la vida del apóstol. Debemos, pues, rehacer todo el camino andado en la primera parte, preguntándonos qué hay detrás de los datos que allí recogíamos.

1. El autor de las Pastorales

Es sabido que los problemas en torno a la autenticidad de nuestras cartas empezaron a plantearse en el s. XVIII y todavía no se pueden dar por definitivamente resueltos: hay estudiosos de gran categoría que mantienen la autenticidad y no me atrevería a decir que la evolución camine irreversiblemente en una sola dirección.

He insinuado ya que mi opinión personal atribuye a las cartas un altísimo grado de «paulinidad», sin llegar a considerarlas auténticas. Intentaré dar el peso justo a cada uno de los argumentos.

En favor de la autenticidad está, en primer lugar, la tradición de tantos siglos, con testimonios explícitos a partir del siglo II d.C. El argumento vale, por lo menos, para decir que, si las Pastorales no fueron escritas por el apóstol, debieron de ser introducidas en la Iglesia por sus legítimos herederos: no hubiera sido fácil en comunidades tan compactas (y además, perseguidas) aceptar como apostólico un escrito sin ninguna garantía. Es ciertamente posible que los herederos del apóstol difundieran un escrito elaborado «con el espíritu de Pablo»: pero el *onus probandi*, entendemos, recae sobre quien haga esta afirmación.

El análisis de las cartas, en segundo lugar, no se cansa de encontrar paralelos y coincidencias con las cartas de Pablo: sobre todo si uno compara *todo* Pablo con todas las Pastorales y

[145] Continuamos en la línea de Sánchez Bosch, *L'autor*.

no se empeña en exigirles que traten ciertos temas y usen ciertos términos que la exégesis posterior ha considerado esenciales. Planteado seriamente, el problema de encontrar una persona que recoja tanto material y lo «monte» con la naturalidad con que lo hacen nuestros escritos es más difícil de lo que parece.

El lenguaje y el estilo, como hemos dicho, acusan diferencias. Las definiríamos como *un paso más* en la línea de «hacerse gentil con los gentiles» (cf. 1 Cor 9,21-23): usando un lenguaje más neutro y menos judío, evitando lo que puede ser mal interpretado (como decir que la Ley conduce al pecado o que se puede ser justo *sin obras*) o puede herir al que viene de fuera (como la mención *explícita* de la sangre, de la cruz y de la misma muerte). De todos modos, no tenemos por qué suponer que el apóstol usara *siempre* un lenguaje teológicamente tan concentrado como el que conocemos por las cartas: no creemos que fuera tan kerigmático y tan paradójico en su primer contacto con la gente.

Entre algunos estudiosos, el argumento de la tradición ha contado muy poco y la innegable dependencia de las Pastorales respecto de Pablo ha jugado más bien en contra de la autenticidad: se entiende que el apóstol *no puede* copiarse a sí mismo[146]. En cambio, las diferencias de estilo y de «talante teológico» se han magnificado hasta el extremo de ver nuestras cartas como de todo punto *irreconciliables* con el pensamiento del apóstol.

El tema conserva su importancia incluso para los que entienden (en realidad, entendemos) que el apóstol *no escribió* las Pastorales: porque, si son irreconciliables en la doctrina, se excluye al mismo tiempo que hayan podido ser escritas por un redactor con la aprobación del apóstol, e incluso que hayan sido escritas por un buen discípulo.

Las diferencias se cifran en tres capítulos: la cristología, la soteriología y la eclesiología.

[146] En el fondo, es el gran argumento de N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Oxford 1921); íd., *Paulines and Pastorals* (Londres 1964). Atendiendo más a otros componentes del estilo, Kenny, *A Stylometric*, llega a la conclusión de que sólo 2 Tim se aparta un poco más de la indudable variabilidad del estilo del apóstol: «I see no reason to reject the hypothesis that twelve of the Pauline Epistles are the work of a single, unusually versatile author», p. 100; cf. pp. 80-100: «The Pauline Corpus».

En cuanto a la *cristología*[147], se dice, la diferencia estaría en una falta total de una «teología de la cruz» (cuando Pablo dice que no se quiere gloriar en nada más) y de todo tipo de «cristología ascendente»: Cristo como «Hijo de Dios» (el título falta en absoluto) y «Señor» a partir de (la muerte y) la resurrección. Además, contra 1 Cor 8,6, Cristo no es «un solo Señor», pues comparte este título con el Padre y ni siquiera el Padre es «un solo Dios», pues también Cristo es «el gran Dios y Señor nuestro» (Tit 2,13).

En cuanto a la *soteriología*, los tiros vienen de la doctrina de la justificación[148] las Pastorales no dicen que la Ley conduce al pecado, ni que el hombre es justificado «por la fe» (*ek pisteôs*) sin las obras de la Ley, ni hablan de la «justicia de Dios», sino que presentan las «buenas obras» y la «piedad» como lo más necesario para la salvación[149].

En cuanto a la *eclesiología*[150], se observa un gran triunfo de la «*institución* jerárquica» a costa del carisma. Su gran preocupación es el «depósito» y la «sana doctrina»[151], pero no aparecen ni profetas, ni don de lenguas, ni asambleas espontáneas en las que «*cada uno* tiene un salmo, una enseñanza, una revelación...» (1 Cor 14,26). No se descubre más «carisma» que el que viene «por la imposición de manos» de un jerarca (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6)[152].

Todo se podría resumir diciendo que las Pastorales serían un ejemplo acabado de «protocatolicismo», mientras que Pablo sería el gran modelo del «protoprotestantismo». Pero es posible que el conflicto sea mucho más irreductible por la *interpretación* que los autores han dado de cada uno de los dos bloques que por

[147] Cf. Sánchez Bosch, *Jesucrist;* positivamente, sobre las tradiciones allí recogidas, W. Metzger, *Der Christushymnus 1.Tim 3,16* (Stuttgart 1979).

[148] Cf. Sánchez Bosch, *El paulinisme*; R. Fabris, *Il Paolinismo delle Lettere Pastorali*, RivBib 34 (1986) 451-470.

[149] Cf. L. R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (Tubinga 1986).

[150] Cf. J. Sánchez Bosch, *Sucesión apostólica según el Nuevo Testamento*, Diálogo Ecuménico 11 (1976) 155-174.

[151] E. Schlarb, *Die Gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefen* (Marburgo 1990).

[152] H. von Lips, *Glaube. Gemeinde. Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (Gotinga 1979); D. C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (Chico 1983).

el contenido de fondo de los distintos textos. Para empezar, tenemos que la Primera a los Tesalonicenses no contiene ni cristología ascendente, ni eclesiología carismática, ni la doctrina de la justificación por la fe. Esta última, por otro lado, sólo se encuentra en Gálatas y Romanos y ni siquiera «cubre» todo su texto. No se trata entonces de negar la aportación específica del «paulinismo puro», sino de preguntarnos por su correcta *interpretación* a la luz de las siete cartas indudables de Pablo en su totalidad.

Quien llegue a una síntesis equilibrada en el seno de las siete cartas tendrá, a mi modo de ver, menos dificultad en admitir como auténticas Efesios y Colosenses. Pero es posible que le queden dudas respecto de la autenticidad de las Pastorales:

– porque las diferencias de lenguaje y de estilo son superiores a lo normal.

– porque, aparte de los contenidos *de fondo*, ciertos hábitos de expresión teológica no se cambian tan fácilmente. Y la ocasión que menos obligaría al apóstol a una ulterior «gentilización» serían unas cartas *personales* a Timoteo y Tito.

– porque un cambio en la *situación objetiva* de las iglesias puede haber propiciado el interés por ciertos temas, la prudencia respecto de otros y un desplazamiento general del «carisma» hacia la institución.

En este sentido, la cuestión del lugar y tiempo en que las Pastorales fueron *realmente* escritas puede ser decisiva en la cuestión de su autenticidad.

2. *De la situación aludida a la situación real*

En la primera parte veíamos que los datos circunstanciales (suelen llamarse *personalia*) de las Pastorales encontraban paralelos en los Hechos de los Apóstoles y en otras cartas que llevan el nombre de Pablo. Esos paralelos son suficientes para dilucidar la situación *aludida* por nuestras cartas, pero dejan muchas cuestiones abiertas respecto de la situación en que *realmente* fueron escritas.

Los dos bloques nos hablan de un período de actividad del apóstol centrado en Éfeso y de una cautividad en Roma, pero, pasando de ahí, creo que las coincidencias son más para quien mira de lejos que para quien mira de cerca.

Aparte de cuestiones de apreciación (por ejemplo, que, según la Primera a Timoteo, éste parece más un sucesor que un sustituto para una temporada) y cuestiones que se resuelven alegando que puede haber varias personas con el mismo nombre (por ejemplo, el Erasto de Rom 16,23 y Hch 19,22 no puede pasar tan rápidamente de «administrador de la ciudad» a ser uno que se queda en Corinto, 2 Tim 4,20), se observa que Pastorales cargan excesivamente la agenda de aquellos dos períodos de la vida de Pablo y suprimen sin dejar rastro los hechos ocurridos entre uno y otro (desde Hch 21,2 a 27,16): por lo menos tres años.

Comenzando por este último punto, observamos que casi se ha dibujado el viaje a Jerusalén, yendo de Macedonia a Corinto y a Mileto (2 Tim 4,20), pero luego el viaje no se menciona para nada. Además, si vale el testimonio de Hechos, Trófimo no podía quedar enfermo en Mileto, ya que, en Jerusalén, fue ocasión del apresamiento de Pablo (Hch 21,29).

Por otra parte, Pablo (contra 2 Tim 2,17; 4,14s) no puede informar a Timoteo sobre la comunidad de Éfeso, donde éste presuntamente reside y él no ha visitado desde hace cuatro años.

Pero, ¿es que Timoteo se quedó en Éfeso? Según nuestra reconstrucción, no: está en Corinto cuando se envía la Carta a los Romanos y en Cesarea cuando se envía la Carta a Filemón (y, posiblemente, la Carta a los Colosenses). Según Hechos (19,22), había salido de Éfeso antes que el apóstol; además (20,4), forma parte del grupo que acompañó a Pablo a Jerusalén.

En cuanto al período de residencia de Pablo en Éfeso, parece que está demasiado lleno de acontecimientos como para añadirle evangelizaciones lejanas. Recordemos: estuvo dos veces en la cárcel, sostuvo la crisis de Galacia, realizó dos visitas y escribió, por lo menos, cuatro cartas a los corintios, estuvo en Tróade y Macedonia y organizó la colecta para Jerusalén; además siguió con su trabajo manual y su actividad apostólica en Éfeso. No parece que quede lugar para las evangelizaciones del Epiro y de Creta que nos hace presuponer la Carta a Tito.

Menos aún si en Creta Pablo había formado comunidades ciudadanas en las cuales Tito *ya* puede constituir presbíteros (Tit 1,5); si Pablo pudo «desplazar» a Creta a cinco figuras importantes, de las que conocemos a tres: Tito, Apolo y Tíquico (3,12s); si, finalmente, Pablo tiene que pasar todo un invierno en Nicópolis, y no para descansar, pues reclama la presencia de Tito *(ibíd.).*

Es cierto que en más de dos años se pueden hacer muchas cosas. Pero entendemos que el dramatismo con que Pablo vivió las crisis de Galacia y Corinto, así como su trabajo y sus cautividades en Éfeso, no le permitirían prodigarse y dispersar a sus colaboradores del modo que supone la Carta a Tito.

En cuanto a la cautividad romana, parece que tendremos que incluir las dos sentencias que, según parece, se contemplan en dicha carta: una favorable (2 Tim 4,16s) y otra fatal (v. 6s). Del v. 17 deduce Eusebio (HE II 22,1-6) que el apóstol fue liberado y pudo salir a completar su misión, predicando a *todas* las naciones. Entonces Pablo escribiría la carta desde una segunda cautividad. Pero eso nos alejaría mucho más del período de estancia del apóstol en la región de Éfeso y haría más imposible que sus cartas olvidaran tanta historia intermedia.

A menos que Primera a Timoteo pertenezca a esa historia intermedia: que el apóstol, después de su liberación, hubiera vuelto a todos los escenarios de su actividad anterior, más los exigidos por la Carta a Tito; es decir, por lo menos, Éfeso y Macedonia (1 Tim 1,3), Tróade (2 Tim 4,13), Corinto, Mileto (v. 20), varias ciudades de Creta (Tit 1,5), Nicópolis (3,12) y quién sabe si alguna ciudad más (2 Tim 4,10). Pero entonces ¿por qué tiene que informar a Timoteo de lo que ocurrió en la primera cautividad? (v. 16s).

Esta hipótesis de una segunda actividad y una segunda actividad del apóstol posterior a la cautividad de Hch 28,30s es sostenida actualmente por los defensores de la autenticidad de las Pastorales con ligeras diferencias en cuanto a los detalles. Tiene la ventaja de situar las Pastorales en los años 60, en los que las iglesias pueden haber entrado en una *situación nueva* que propiciara el interés en ciertos temas, la prudencia respecto de otros y un desplazamiento general del «carisma» hacia la institución[153].

La cuestión sigue abierta, pero debemos decir que no nos convence *históricamente* ni la nueva actividad del apóstol, ni una segunda cautividad en las condiciones tan abiertas que nos pinta

[153] Esta posición es la que mantienen, con distintos matices, los comentarios de C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales* (París 1969), T. Holtz, *Die Pastoralbriefe* (Berlín 1972), J. Jeremias / A. Strobel, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebraer* (Gotinga 1975); Lestapis, *L'énigme,* tiene una teoría intermedia que, a nuestro modo de ver, falla por otros conceptos; cf. referencias críticas a su obra en Sánchez Bosch, *L'autor* notas 13, 14, 18, 30, 31, 41; favorables, en notas 69, 72

la Segunda a Timoteo. Nos colocamos por necesidad cronológica en los últimos años de Nerón. No nos parece creíble que, cuando el cristianismo ha sido reconocido públicamente como «superstición maléfica», se permita tanto viaje al que ha sido máximo propagador de aquella superstición y encima se le conceda una cautividad en la que (a pesar de las quejas de 1,15; 4,10s) todo son visitas y agasajos (cf. v. 21). Y menos que, después de la sentencia fatal (v. 6), se le conceda un invierno con «ministerio», nuevas visitas y lecturas (vv. 9.11.13).

Más creíble nos parece que un buen conocedor de la historia de Pablo pueda «amañarla» un poco para sus intereses y construir una obra literaria llamada «Cartas de Pablo a Timoteo y Tito».

Si el autor de las Pastorales no es Pablo, puede estar más o menos cerca de él. Y, en realidad, ha habido hipótesis para todos los gustos. La más avanzada (o alejada de Pablo) es la que atribuye las Pastorales a Policarpo de Esmirna y las coloca, en consecuencia, en torno al 135 [154].

No es fácil seguir dicha hipótesis porque, si bien Policarpo cita con suficiente claridad las Pastorales, también demuestra una familiaridad (aparte de las cartas de Pablo) con los evangelios, la Primera de Pedro y los escritos joánicos muy superior a la que podemos atribuir al autor de las Pastorales. Entendemos, más bien, que el uso por parte de Policarpo de nuestras cartas, junto con otros escritos del Nuevo Testamento, presupone un tiempo en el que estos escritos se recogieron y otro tiempo para asimilarlos y citarlos como antes se citaba el Antiguo Testamento.

Contamos con otro dato comúnmente admitido, pero que no nos resuelve el problema: que las Pastorales utilizan Efesios y Colosenses. La noticia nos servirá más bien para retrasar (o acercar a Pablo) estas últimas si se confirma la opinión siguiente: que las Pastorales son anteriores a Clemente Romano, el cual escribió en torno al año 95 [155].

Llegamos a esta conclusión, sobre todo, comparando 1 Clem 44,1-3 con 1 Tim 3,1-7. Los dos escritos parten de la idea

[154] H. F. von Campenhausen, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe* (Heidelberg 1951).

[155] Ambos temas están algo más desarrollados en NAT 275 y en Sánchez Bosch, *L'autor* 88-90.

de un ministerio que puede resultar apetecible y dan unas normas para la provisión de candidatos: que cuenten con un juicio favorable de parte de los de fuera, que sean intachables, modestos, pacíficos y desinteresados. En eso coinciden los dos textos. Sólo que en la Primera a Timoteo la norma tiene el frescor de una nueva creación, mientras que en Clemente se presenta como una institución apostólica consolidada:

> También nuestros apóstoles supieron por medio de nuestro Señor Jesucristo que habría disensiones en torno al nombre del episcopado. Por eso, tomando una providencia perfecta, los establecieron y al mismo tiempo dieron la norma de que, cuando éstos muriesen, otros hombres probados recibiesen su servicio...

Si del texto concreto pasamos a la línea teológica general, observaremos que Clemente, junto con todos los Padres Apostólicos, realiza *exactamente* el tipo de cristianismo propugnado por las Cartas Pastorales: predica un cristianismo centrado en el kerigma gentil: Dios, Cristo Señor y Redentor, el Espíritu dado a la Iglesia, los sacramentos; admira a Pablo, pero olvida todo aquello que en Pablo era polémico, paradójico o simplemente especulativo; insiste respecto de la conducta moral y la disciplina eclesiástica; cita repetidamente el Antiguo Testamento, pero como libro *simplemente* cristiano, sin ninguna preocupación por las prácticas judías y, por decirlo claro, por el pueblo judío.

Para que esa «pátina» sobre el «paulinismo» llegara a imponerse como se impuso también se necesita un tiempo. Por eso, en ningún caso colocaríamos las Pastorales después del año 85.

Y, si eso es así, nos encontramos sólo a veinte años de la muerte del apóstol: tenemos el camino más que abierto para atribuir nuestros escritos a algún discípulo directo, más joven o más longevo que él.

En cuanto al lugar, tenemos pistas en dos direcciones: Roma y Éfeso: tanto los herederos del remitente (Pablo, que murió en Roma) como los del destinatario principal (Timoteo, que «quedó» en Éfeso) podían sacar a la luz unas cartas que, por su carácter privado, no se habían dado a conocer. En favor de Éfeso está la identidad de los personajes más activos: Himeneo y Alejandro (1 Tim 1,20; 2 Tim 2,17; 4,14s), Figelo y Hermógenes (2 Tim 1,15) y la casa de Onesíforo (vv. 16.18), nombres que nos resistimos a creer que sean simplemente inventados (al menos, los dos primeros).

Pero tampoco parece inventada la lista de 2 Tim 4,21 (Eubulo, Pudente, Lino y Claudia) y ésta nos orienta hacia Roma. Dada la tendencia natural de los distintos movimientos «disidentes» a presentarse en Roma (recordemos a Simón el Mago y a Marción), nos inclinamos a pensar que fueron las herejías de Himeneo y Alejandro las que aparecieron por Roma, más que imaginar un traslado de los cuatro romanos a Éfeso.

Además: en la medida en que nos orientemos hacia los verdaderos sucesores del apóstol como autores de nuestros escritos, la hipótesis romana ganará en probabilidad: Éfeso había sido más o menos «tomada» por la escuela joánica, mientras que Roma juntaba (y fundía) las tradiciones de Pedro y Pablo.

3. *Ocasión de las tres cartas*

La polémica contra las falsas doctrinas es demasiado machacona en las tres cartas como para poder considerarla un puro adorno literario. Pero, ¿cuáles eran esas doctrinas? Algunos autores, partiendo de 1 Tim 6,20 (literalmente: «rechaza las *antítesis* de una falsa *gnosis*»), creyeron poder identificarlas perfectamente como la «gnosis» del s. II e incluso como la doctrina de Marción, quien, según parece, escribió una obra llamada «Antítesis»[156]. Pero eso colocaría las Pastorales incluso más tarde que Policarpo, quien, como dijimos, las cita.

No hace falta decir que la frase de 1 Tim 6,20, dando a sus términos su sentido habitual, no tiene por qué conducirnos al s. II: en el mismo Pablo descubrimos cómo afloraban los mismos problemas que preocupan en nuestras cartas: la renuncia al matrimonio y a ciertas comidas (1 Tim 4,3; cf. resp. 1 Cor 7,1; 8:1.7s) y la idea de que no hay resurrección de los muertos o, lo que es lo mismo, que la resurrección ya ha tenido lugar (2 Tim 2,17; cf. 1 Cor 15,12), tanto como la búsqueda de un «envoltorio» de sabiduría para la Palabra de Dios (1 Tim 6,20; cf. 1 Cor 8,1). Más nos acercamos al ambiente que propició las Pastorales con la herejía colosense (Col 2,8.16-18.21-23), que también levanta las banderas de la filosofía y de la ascética.

[156] Baur, *Paulus* 494-5, cita a Hegesipo, según el cual «la mal llamada *gnosis*» no levantó cabeza hasta después de la muerte de los apóstoles; con estas palabras –entiende Baur– no puede referirse a los judeocristianos, pues él mismo lo era; por tanto, se refiere a Marción.

La diferencia entre los dos bloques de cartas está en que, por así decirlo, Colosenses y Efesios «entran al trapo» de la sabiduría cristiana diciendo (¡en sentido ortodoxo!) que hemos resucitado con Cristo (Col 2,12; 3,1; Ef 2,6; 5,14) y que Cristo ha reconciliado el cielo y la tierra (Col 1,20; Ef 1,10) y ha triunfado sobre los principados y potestades (Col 2,15; Ef 3,10; 6,12). Las Pastorales, en cambio, tienen más miedo de que sus oyentes se rindan ante la palabrería de esos falsos maestros (caso extremo: 2 Tim 3,6s): por eso insisten en evitar discusiones y en «agarrarse» a la sucesión apostólica como «columna y fundamento» de la verdad (1 Tim 1,15).

Y con esa «estrategia», nuestras cartas van más allá del problema de unas herejías concretas, para plantear el problema de la continuidad del ministerio en la Iglesia. Porque Pablo habla indudablemente del trabajo apostólico y del único evangelio, pero, por las circunstancias que sean, habla de ellos como del evangelio que *yo* predico (cf. Gál 1,8) y de la gracia que *me ha* sido dada (cf. Rom 15,15s). En las Pastorales, ese evangelio se ve mucho más estereotipado, convertido en «depósito» (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14), mientras que la función evangelizadora se ve como un encargo que el apóstol deja y otros tienen que asumir: Timoteo ciertamente (2 Tim 4,1-4), pero también sus sucesores (1 Tim 4,17; 2 Tim 2,2; Tit 1,9).

Por su género literario, sólo la Segunda a Timoteo es un discurso de despedida de uno que va a morir, pero las otras dos cartas también pueden ser vistas como tales: las dos comienzan hablando de los encargos que el apóstol ha dejado (1 Tim 1,3; Tit 1,5) y, en el caso de Tito, está claro que no piensa volver allí. Es cierto que, según 1 Tim 3,14s; 4,13, Pablo piensa volver pronto. Pero se pone a reglamentar sistemáticamente toda la vida de la Iglesia como si no tuviese que volver más.

La tesitura de estos textos es la de Hch 20,18-35 y 1 Pe 5,1-5, es decir, la de una época evidentemente preocupada por la posterioridad. Enlaza con ello el hecho de que todos estos textos hablan de «presbíteros» (1 Tim 5,1.17.19; Tit 1,5; Hch 20,17; 1 Pe 5,1), mientras que las siete indudables no los mencionaban. También hablan de imposición de manos (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6; Hch 6,6; 13,3), rito que las siete no conocen, y menos como medio para la transmisión de un carisma (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).

Sobre todo con el dramatismo de Segunda a Timoteo, el autor no quería sólo defender a la Iglesia de las herejías, sino animarla a que siguiera al apóstol en su entrega al ministerio. Entendemos además que, junto con el autor de los Hechos (a pesar de las dificultades, no nos negamos a sospechar que fuera la misma persona)[157], quiso influir en la imagen futura de Pablo: hacer que las generaciones futuras no recordasen al apóstol por sus paradojas (como uno que iba «contra la Ley» o «contra los judíos», o que decía «hagamos el mal, para que venga el bien», cf. Rom 3,8), sino por su trabajo y por su sentido pastoral y catequético.

Dicho con otras palabras: los Hechos y las Pastorales ponen un «filtro» a la obra de Pablo; apartan todo lo que es polémica propia del momento en que el apóstol escribió para insistir en lo que queda para el futuro o en lo que es más necesario en el momento en que ellos escriben (como ejemplo típico, recordemos 2 Tim 4,3s y Hch 20,29s).

En este sentido, podemos observar cómo 1 Tim 1,8s habla (¡sólo ahí!) de la Ley y de su uso legítimo, pero en términos que cualquier no judío podía comprender. No menciona siquiera las prácticas judías o la posible presencia de judíos en la comunidad (no aparecen más que nombres griegos o latinos).

En su recepción de la historia de Hechos, Segunda Timoteo suprime todo lo que hace referencia a Jerusalén. Hasta el extremo de dejar «enfermo en Mileto» (2 Tim 4,8) a aquel Trófimo que en la Ciudad Santa había sido ocasión del apresamiento del apóstol (Hch 21,19).

Los Hechos suponen una gran presencia, probablemente excesiva, de Pablo en Jerusalén, antes de la conversión (desde 22,3 hasta 7,58; 8,1.3; 9,1s) y después de ella (9,26-30; 11,27-30; 12,25; 15,2-29; 18,22; 21,15-23,24). Pero dicen tres veces (13,46s; 18,6; 28,28) que, *desde ahora*, se dedicará a los paganos. Las Pastorales serían, pues, el cumplimiento drástico de aquel anuncio.

Hechos silencia las polémicas que el apóstol sostuvo con otros cristianos: por no mentar la crisis de Galacia, no habla ni de su evangelización; por no contar la crisis de Corinto, suprime

[157] En *L'autor* 90-94, apuntamos la hipótesis, que aflora de vez en cuando –cf. S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles* (Londres 1979)– de que pudiera ser el mismo Lucas, pero reconocemos que continúa siendo difícil de demostrar.

uno de los viajes que Pablo realizó y hasta el nombre de la persona que intervino en la crisis (Tito, citado sólo en Gál 2,1.3 y 2 Cor 2,13; 7,6-14; 8,6-23; 12,18). Quién sabe si, para compensar esta injusticia, el autor (supuesto que lo fuera de ambos escritos) añadió la Carta a Tito a las otras dos Pastorales.

El caso es que el «filtro» funcionó perfectamente... hasta el siglo pasado, en que los críticos, como quien despierta de un sueño, empezaron a descubrir polémicas intraeclesiales, incluso más de las que había habido en realidad.

En la antigüedad, sólo Marción da una visión polémica de Pablo: en pleno siglo II, creyéndose fiel al apóstol, decía que el Dios del Nuevo Testamento era distinto del del Antiguo. Curiosamente, Marción acepta todas las cartas que llevan el nombre de Pablo, excepto las Pastorales. Pero las ideas de Marción produjeron en la Iglesia el efecto contrario. Así, además del «filtro», se contó con una «vacuna».

Los efectos de aquel «filtro» son palpables en todos los demás escritores cristianos, comenzando por el mismo Clemente, el cual, como hemos dicho, presenta un cristianismo a imagen y semejanza de las Pastorales.

Es posible que una lectura *con la máxima profundidad* de las cartas de Pablo hubiese producido el mismo efecto, pero la experiencia enseña que casi nunca se puede contar con lecturas tan profundas. Por eso el «filtro» era necesario.

Puesto que los efectos se produjeron prácticamente sin fisura, podemos concluir que el «filtro», aportado por fieles discípulos del apóstol, existió desde poco después de su muerte.

Nos queda una última pregunta: si debemos rechazar el «filtro» y quedarnos exclusivamente con el Pablo auténtico. Con ello pasamos (por un momento) de las cuestiones abiertas a las opciones personales. Creo que el canon de la Iglesia (mantenido *como tal* por todas las confesiones cristianas) nos orienta a pensar que el filtro tuvo su razón de ser, e incluso a «repasar» nuestra exégesis a la luz del filtro. De todos modos, nunca dijo nadie (¡por lo menos en teoría!) que el canon de la Iglesia se compusiera exclusivamente de las Pastorales. Por eso mantenemos el derecho y el deber de estudiar a Pablo entero y de captar con la máxima profundidad posible el mensaje de sus cartas indudables.

Bibliografía para el trabajo personal

La comparación entre cartas paulinas indudables y discutidas no dejará de ser útil por el mero hecho de que alguien tenga una idea formada sobre el tema de la autenticidad. Visto que las distintas posiciones deben mucho a problemas de situación histórica, será bueno insistir en los fragmentos más doctrinales para poder apreciar su alto grado de paulinidad.

La bibliografía citada en las notas puede orientarnos respecto de los temas concretos. Recordemos que el trabajo palabra por palabra se encuentra en las obras de Harrison, *The Problem* y *Paulines*, el cual, dicho sea de paso, entiende que sus argumentos le llevan a defender la autenticidad de Efesios y Colosenses, mientras que Kenny, *A Stylometric*, si sólo contara el estilo, llegaría a admitir la autenticidad de doce cartas, todas menos Segunda a Timoteo.

De cara a una exégesis de detalle, nos atrevemos a proponer el comentario de Spicq (1969), aunque no coincidamos con él en la cuestión de la autenticidad. Se puede encontrar en castellano el comentario del gran patriarca de la exégesis J. Jeremias, *Epístolas a Timoteo y a Tito* (Madrid 1970). La tesis de la pseudonimia es defendida a gran altura, también en castellano, por N. Brox, publicado junto a otros comentarios de K. Staab (citados).

Se acercan a la profundidad de Spicq el de J. Roloff a la Primera a Timoteo: *Der erste Brief an Timotheus* (Solothurn 1988) y el de Holtz a todas las Pastorales (citado). Los demás quedan en un nivel algo más divulgativo. Destacaríamos el de C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles* (Oxford 1963), J. L. Houlden, *The Pastoral Epistles* (Harmondsworth 1976), V. Hasler, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Zúrich 1978), R. J. Karris, *The Pastoral Epistles* (Wilmington 1979), A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles* (Filadelfia 1982), O. Knoch, *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief* (Würzburg 1988). Permítasenos añadir que de los artículos citados de Sánchez Bosch sale una especie de síntesis doctrinal de las Cartas Pastorales.

Capítulo XV
LA CARTA A LOS HEBREOS

La gran diferencia entre este capítulo y los dos anteriores es que en él no figurará el tema de la autenticidad como «cuestión abierta», puesto que, entre los exegetas del presente, hay unanimidad al decir que la carta no fue escrita por el apóstol. Pero con eso, entendemos, no quedan cerradas, ni mucho menos, todas las cuestiones; habrá bastante que reflexionar sobre autor, género literario, destinatarios, lugar y tiempo de composición y motivos *reales* de la carta. Como en los capítulos anteriores, el segundo apartado desarrollará una lectura del texto en relación con los que le sean más próximos. En el primero, nos preguntaremos por las distintas cuestiones introductorias, pero desde el texto mismo, junto con algunos paralelos neotestamentarios.

A. CUESTIONES GENERALES

En línea con las introducciones anteriores, esta primera parte constará de los siguientes puntos: autor aludido, comunidad(es) destinataria(s), ocasión de la carta, estilo y vocabulario, grandes divisiones.

1. Autor aludido

En las trece cartas anteriores la cuestión sobraba: todo el mundo sabe quién es el Pablo apóstol que las encabezaba, aunque en algunas cartas el apóstol podía pasar a la categoría de autor aludido. Pero Hebreos no tiene encabezamiento conocido, si bien debió de tenerlo, en el caso de que sea *una carta*, pues hasta eso es cuestión abierta. Heb 13,23s podría ser un dato sobre el autor o un modo de aludir a un autor: cuenta que Timo-

teo ha sido liberado y les promete: «si llega pronto, iré con él a veros». No dice siquiera: «supongo que querrá acompañarme», es decir, que no duda de su propia autoridad sobre Timoteo; lógicamente se puede pensar que es, o se presenta, como Pablo. Los saludos de «los de Italia» del versículo siguiente también *pueden* sugerir que ambos están en Roma, donde el apóstol estuvo ciertamente prisionero. El apelativo «hermanos» (3,1.12; 10,19; 13,22) podría ir en la misma dirección; de todos modos, no es específico de Pablo, puesto que la Carta de Santiago lo usa profusamente. En cualquier caso, estas indicaciones nos llevarían a un autor «aludido», no al autor real.

2. *Comunidad(es) destinataria(s)*

No hay duda de que la carta se presenta como dirigida a judeocristianos[1]. Para la carta, más que para ningún otro escrito del Nuevo Testamento, existe sólo el pueblo de Israel: contiene trece veces el término *laos* («pueblo»), exclusivamente en singular, y ninguna vez el término *ethnos* («nación»), que, en plural, designaría a los gentiles. El término «Israel», además de en 11,22, aparece en 8,8.10, pero con una significación muy acusada: para subrayar que *con él* se realiza la Nueva Alianza. Más aún, no abre la puerta a los gentiles en dos momentos en que lógicamente debía abrirla: a) en 2,14s subraya la comunión de Cristo con la humanidad mortal, pero en el v. 16 la concreta diciendo: «Porque no ha acogido a los ángeles, sino que ha acogido a la descendencia de Abrahán»; b) en 4,6 también parece que esté abriendo la puerta a los gentiles: «Queda lugar para que algunos entren (en el descanso), ya que los que antes habían recibido el anuncio no entraron». En cambio, en el v. 9 parece que limite esa entrada, diciendo: «Queda lugar de descanso *para el pueblo de Dios*», es decir, según lo entendemos, algunos que ya son pueblo de Dios.

La conversión de los destinatarios se sitúa bastante al principio de la Iglesia, pues, según 2,3, «fue confirmada por los que habían oído» directamente a Jesús. Quiere decir que no se dirige ni a la primitiva comunidad de Jerusalén, ni a las primitivas comunidades de Galilea; pero no hay que pensar necesariamente en una segunda generación cristiana: puede tratarse de la pri-

[1] Cf. J. Sánchez Bosch, *La Carta als Hebreus i el judeo-cristianisme hel·lenista*, ButllABC Suplement 4 (1984) 38-69.

mera, de simples convertidos (no discípulos directos) procedentes de lugares donde Cristo no había predicado. El anuncio que recibieron es concretado en Heb 6,1s como «renuncia *(metanoia)* a las obras muertas, fe en Dios, doctrina de los bautismos, imposición de las manos, resurrección de los muertos y el juicio eterno».

Lo de la «fe en Dios» ha llevado a algunos comentaristas a decir que se trata simplemente de gentiles, pues los judíos ya la tienen[2]. De todos modos, si la conversión no se ofrece sólo a los gentiles, sino también a los judíos (cf. *metanoeô* en Hch 2,38; 3,19; *metanoia* en Hch 5,31), también se les puede ofrecer «fe en Dios» en sentido amplio, cuando incluso a los cristianos se puede decir: «mirad que no haya en vosotros corazón malo de incredulidad (*apistias*) y os apartéis del Dios viviente» (3,12; cf. v. 19; 4,2; 10,22). Por otro lado, no podemos jugarnos el juicio sobre el sentido *primitivo* de un escrito en una sola palabra: en 6,1, donde leemos «Dios», la versión primitiva podría haber dicho «Cristo» o «el Señor».

Aparte de esta palabra, el texto encaja bastante bien con una situación de judeocristianismo. Sobre todo a la luz de los Hechos de los Apóstoles, donde la enseñanza sobre *los* bautismos se hace necesaria porque ha habido el bautismo de Juan (cf, *baptizô* en Hch 1,5; 19,3-5; *baptisma* en Hch 1,22; 10,37; 13,24; 18,25; 19,3s) y otros bautismos judíos (cf. Heb 9,10). Por otro lado, la «imposición de las manos», según Hch 8,17; 19,6, completa la iniciación cristiana, confiriendo el Espíritu Santo.

El tiempo en que los destinatarios se convirtieron fue, según Heb 10,32-34, un tiempo bastante difícil: les tocó sostener «un largo combate de sufrimientos»: fueron «expuestos públicamente a oprobios y tribulaciones», «encarcelados» y expoliados de sus bienes. Aquí nos es lícito acordarnos de la «gran persecución» (Hch 8,1) que estalló después de la muerte de Esteban, en la que no faltó quien entrase «por las casas, arrancando a hombres y mujeres, para entregarlos a la cárcel» (v. 3). En tales circunstancias, no son de extrañar los expolios. Además, según opinión común entre los estudiosos, aquella «gran persecución» afectó exclusivamente a los judeocristianos helenistas.

[2] El comentario de H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (Gotinga 1991) 70-72, ve en 70-72, ve en 6,1ss «Topoi der traditionellen jüdischen Heidenmission», que sólo pueden dirigirse a los gentiles; la misma idea en el comentario de H. Braun, *An die Hebräer* (Gotinga 1984).

Aun en la hipótesis de que el autor se dirigiera *en general* a todos los cristianos, nos parece claro que ha dado a su obra una cierta «coloración» de Iglesia primitiva, que coincide hasta en ciertos detalles con la única fuente narrativa que tenemos sobre el tema: el libro de los Hechos de los Apóstoles.

3. *Ocasión de la carta*

Respecto de la situación *presente* (es decir, aludida) de aquellos cristianos, la carta no da muy buenas referencias. No han madurado en la fe, a pesar de que llevan tiempo en ella y ya tendrían que ser maestros (Heb 5,12).

Ni siquiera son constantes en la asistencia a las reuniones: algunos «tienen por costumbre» no asistir (10,25). Y parece que les falla la resistencia. La cosa es sociológicamente normal, pasados los primeros entusiasmos; pero puede resultar fatal si vuelven los tiempos en que hay que «resistir hasta la sangre en la lucha» (12,4).

También eso encaja con la historia conocida del judaísmo helenístico. La comunidad, iniciada en tiempo de Esteban (muerto, según parece, el año 36), podía (sociológicamente hablando) mostrar signos de decadencia ya mucho antes del año 70, en que el Templo fue destruido.

La conclusión es importante, porque la carta da a entender que fue escrita en la época del segundo Templo: habla continuamente de él en tiempo presente, previendo *a priori* su destrucción (8,13), pero desaprovechando la fuerza que el Templo destruido podía dar a su argumento.

Una de las cosas que debe de estar fallando en aquellos cristianos es precisamente la polémica frente a la Ley y el Templo, que, en los inicios, fue su nota distintiva (cf. Hch 6,13s). Toda la carta viene a ser un remedio contra la añoranza del Templo, contra el «oprobio» de verse separado del resto del pueblo de Israel. Por eso, el autor tiene que animarles a llevar «el oprobio de Jesús», a quien tocó morir «fuera de las murallas», de igual modo que el cuerpo de los animales, cuya sangre es derramada en sacrificio por los pecados, es quemado «fuera del campamento» (Heb 13,11-13).

Cualquier cristiano puede entender que «no tenemos aquí una ciudad permanente, sino que buscamos la que ha de venir»

(v. 14). Pero a los destinatarios de nuestra carta se les dice eso mismo en términos supraisraelíticos y suprajerosolimitanos: «os acercáis a la montaña de *Sión*..., la *Jerusalén* celestial y la *Asamblea de los primogénitos* inscritos en el cielo» (12,23). Con ello ha juntado, como tantos judíos hacían mentalmente, dos montañas: la de Sión, donde estaba enclavado el Templo, y la del Sinaí, donde se reunió la «Asamblea (*ekklêsia*) de los primogénitos», es decir, de los que salieron de Egipto.

Todo eso puede decir algo a cualquiera que conozca el Antiguo Testamento, pero mucho más a personas que podían haber dejado su patria de origen para trasladarse a la tierra de las promesas y ahora se ven alejados de la Ciudad Santa y de su Templo aún existente. Es decir, que si el autor de la carta no les escribe *realmente* a ellos, demuestra haber captado muy bien aquella situación y saber aprovecharla como símbolo de la existencia cristiana.

El tiempo de la presunta redacción de la carta, en su interpretación más realista, queda implícitamente dicho: bastante *después* de la muerte de Esteban y suficientemente *antes* de la guerra judía y de la destrucción del Templo: es decir, entre los años cincuenta y sesenta, pero quizás más durante los segundos que durante los primeros.

El final epistolar nos da una indicación geográfica: Italia (Heb 13,24). Gramaticalmente, la noticia admite alguna otra interpretación: unos emigrantes de Italia, *que están conmigo*, saludan a la comunidad que está en Italia. En tal caso, Italia sería el lugar de destino. Pero, si valen las alusiones al judeocristianismo palestino, junto con el hecho de que el v. 23 atribuye (indirectamente) la carta a Pablo, el sentido obvio será que el apóstol, desde Italia, manda la carta a los «helenistas» de Palestina.

A pesar de que lo primero (el autor) no es seguro, podemos preguntarnos si no lo será lo segundo (los destinatarios). Pero queda para las «cuestiones abiertas».

4. *Estilo y vocabulario*

Por fin llegamos a un escrito que no tiene los clásicos defectos del estilo de Pablo: tiene un plan de conjunto, una simetría y unas marcas claras que nos ayudan a descubrir ese plan; tiene una serie de períodos bien construidos y casi prefiere la subordinación a la yuxtaposición. No

le faltan signos de puntuación, ni frases de simple transición de un tema a otro.

Lógicamente, en más de un momento, peca por recrearse en la forma o en el contraste estético a costa de la densidad de pensamiento. Pero no le faltan pensamientos profundos y enormemente originales, así como momentos de sentidísima emotividad por los que uno va descubriendo que aquí también el fondo es mucho más importante que la forma.

En cuanto al lenguaje, se distingue por un grado superior de cultismo y por una variedad y riqueza mucho mayor. Pero, en cuanto que nos ponemos a contar y medir las palabras, descubrimos que el autor no ha renunciado en absoluto al lenguaje del Nuevo Testamento y que mantiene una notable proximidad al lenguaje de Pablo.

El vocabulario de Hebreos se compone de 1.038 palabras; aparte de los nombres propios, contiene 249 hápax (palabras que salen una sola vez) del Nuevo Testamento y 157 palabras que no salen en las siete cartas indudables. Con este vocabulario, el autor compone una obra de 4.942 palabras, lo cual da una proporción media de vocabulario de 4,76 (4.942 : 1.038), inferior a Segunda Corintios, que tiene 5,61 (4.448 : 792) aun siendo menos extensa; es, pues, algo más repetitiva que aquella carta, quizás porque desarrolla más los temas y renuncia a la acumulación de sinónimos.

También resulta impresionante el número discretísimo de hápax del NT y de «hápax» respecto de Pablo. Obsérvese que Romanos, con un número similar de palabras distintas (1.068), tiene 114 hápax del Nuevo Testamento y 185 hápax paulinos (palabras que no salen en las otras seis cartas indudables). En cuanto a los hápax del Nuevo Testamento, hay un dato significativo: 44 de ellos faltan en los Setenta y sólo 7 en la literatura griega profana: es decir, que se da un paso hacia el lenguaje aticista, pero sin apartarse del de los Setenta. El mayor aticismo de Hebreos es debido, pues, a la construcción de las frases más que a las palabras usadas.

Recojamos, en fin, los términos extraños al área (proto)paulina más usados por Hebreos: *arkhiereus* («sumo sacerdote», 17x), *dôron* («don», 5x), *erein* («decir», 6x), *iereus* («sacerdote», 14x), *katapausis* («descanso», 8x), *kataskeuazein* («preparar», 6x), *Melkhisedek* («Melquisedec», 8x), *metokhos* («partícipe», 5x), *othen* («de donde» se sigue, 6x), *omnyein* («jurar», 7x), *proserkhesthai* («acercarse», 7x), *prosferein* («ofrecer», 20x), *skênê* («tienda», 10x).

5. *Grandes divisiones*

Hay un buen grado de acuerdo en la partición de nuestra carta, precisamente porque a menudo el mismo texto nos sugiere

por adelantado el título de lo que va a exponer[3]. Así, en 1,4, la frase: «superior a los ángeles» nos da un buen título para 1,1-14 (1); luego, en 2,17, «sumo sacerdote misericordioso y fiel» puede encabezar la sección 2,5-18; 3,1-6; 4,14-5,10 (2); asimismo, 5,10, «sacerdote según el orden de Melquisedec», domina 6,13-10,18 (3); igualmente, 10,39, «la fe» domina 11,1-40 (4). Pero el autor no desea sólo hacer afirmaciones sobre Cristo, sino que es un pastor que siente el deber de exhortar, incluso con dramatismo, a sus fieles. De ahí, las secciones exhortatorias que intercala entre «1» y «2» (2,1-4), en el seno de «2» (3,7-4,13), entre «2» y «3» (5,11-6,12), entre «3» y «4» (10,19-39) y después de «4» (12,1-29). Finalmente (5), aunque no hayamos podido hablar de un «inicio epistolar», sí describiríamos el c. 13 como un «final epistolar», con exhortaciones acumuladas, referencias a la vida de comunidad y una despedida en toda regla.

Bastará luego un poco de atención a ciertos pasos del texto para descubrir algunas subdivisiones más y llegar al siguiente esquema:

1. Cristo, «superior a los ángeles» (1,1-14).
    a) Exordio (1,1-4).
    b) Argumentación (1,5-14).
    c) Exhortación (2,1-4).
2. Cristo, «sumo sacerdote misericordioso y fiel» (2,5-5,10).
    a) Como hermano nuestro (2,5-18).
    b) Cristo es «sumo sacerdote fiel» (3,1-6).
    c) Exhortación (3,7-4,13).
    d) Cristo, «sumo sacerdote misericordioso» (4,14-5,10).
    e) Exhortación (5,11-6,12).
3. Cristo, «sacerdote según el orden de Melquisedec» (6,13-10,18).
    a) Preámbulo (6,13-20).
    b) «Según el orden de Melquisedec» (7,1-20).

[3] Ya hemos citado el mérito de Vanhoye, *La structure*, en este campo.

c) «Definitivamente consagrado» (8,1-9,28).

d) «Causa de salvación eterna» (10,1-18).

e) Exhortación (10,19-39).

4. «La fe» (11,1-12,29).

a) Los ejemplos antiguos (11,1-40).

b) Exhortación (12,1-29).

5. Conclusión epistolar (13,1-25).

a) Exhortaciones finales (13,1-17).

b) Despedida (13,18-25).

B. LECTURA DE LA CARTA

Desarrollamos el esquema propuesto, con especial atención a los posibles contactos con otros libros del Nuevo Testamento. A medida que vayamos avanzando, iremos dando la ulterior división en párrafos.

1. Cristo, «superior a los ángeles» (1,1-2,4)

a) Exordio (1,1-4)

La falta de encabezamiento puede ser debida a la reutilización de la carta para otros destinatarios (en esos casos, se solía omitir). De todos modos, 1,1-4 no es un exordio epistolar (en el que, de un modo u otro, vuelven a salir las relaciones remitente-destinatario), sino un exordio de discurso o una proposición, a la que sigue inmediatamente una serie de pruebas de la Escritura.

La carta empieza dando una versión en positivo de la parábola de los viñadores infieles: después de los siervos, el Hijo (vv. 1s; cf. esp. Mc 12,6). «Nuestros padres» (v. 1b) no significa necesariamente que se dirige a judíos[4], aunque otros indicios nos llevarán por este camino. Que Cristo sea «heredero» (v. 2b) proviene de Sal 2,8 y figura en Mt 21,38 par. «De todo» *(ibíd.),* enlaza con Col 1,15 («*primogénito* de toda creación»). Que todo fue hecho «por medio de él» (v. 2c) se dice también en Col 1,16; 1 Cor 8,6; Jn 1,3.10.

La idea de «reflejo» (v. 3a: *apaugasma*), tomada de Sab 7,26, coincide con la de «imagen» en otros textos (Col 1,15; 2 Cor 4,4). Que él lo sostiene todo (v. 3b) es dicho equivalentemente en Col 1,17[5]. Tampoco

[4] Cf. 1 Cor 10,1; Rom 4,1.11s.16-18.
[5] Cf. Hch 17,28, dicho de Dios.

es original del todo al decir que realizó la «purificación» de los pecados (v. 3c; cf. 9,14.22s; 10,2)[6] y menos al decir que se sentó «a la derecha» de Dios (v. 3d; 8,1; cf. v. 13; 10,12; 12,2)[7].

La superioridad de Cristo sobre los ángeles (v. 4a) aparece de varias formas en la tradición evangélica[8] (y en la paulina Rom 8,39; 1 Cor 6,3; Col 2,18). Que eso sea porque ha heredado un «nombre» superior (v. 4b), se dice en Flp 2,9s.

b) Argumento bíblico (1,5-14)

Los distintos textos subrayan sobre todo que a los ángeles se les trata como a servidores, nunca como a hijos. Así, en Sal 2,7 (v. 5a)[9] se subraya que no sólo se le llama «hijo», sino «engendrado» en el «hoy» de la eternidad (cf. 3,13). El texto de 2 Sm 7,14 se refiere claramente al descendiente de David. En el final del Cántico de Moisés, Dt 32,43 (v. 6: «que lo adoren los ángeles *de Dios*»), ve la introducción del «primogénito»[10], porque hay una victoria sobre los enemigos (como en Sal 2 y 110) y se entrevé una cierta distinción de personas (dice «de Dios» en vez de «sus ángeles»). El Sal 103,4 (v. 7) sirve para subrayar que los ángeles aparecen sólo como «servidores» (*leitourgoi*). En Sal 44,7s (vv. 8s) se llama dos veces «Dios» (*o Theos* como vocativo) a un cierto personaje: queda claro que es Cristo, porque se le unge (*khristos* significa «ungido») y porque se distingue entre este «Dios» y «tu Dios».

Los vv. 10-12 proyectan las ideas de los vv. 2s sobre el Sal 101,26-28, que literalmente se aplica a Dios, simplemente porque allí aparece el título de «Señor»[11]. El v. 13 cita el Sal 110,1, al que ya se había aludido en el v. 3d. La conclusión (v. 14) amplía: no sólo son servidores de Cristo, sino de todos los que van a «heredar»[12] la salvación.

c) Exhortación: Estamos más obligados (2,1-4)

Se comparan los dos Testamentos como dos regímenes de «palabra» (vv. 1s): hasta 7,4 no se hablará de «Ley».

Si la transmitida por los ángeles[13] conlleva fuertes sanciones (v. 2), cuánto más la salvación que nos ha traído el Señor (v. 3ab) y nos ha

[6] lo encontramos en Ef 5,26; Tit 2,14; 2 Pe 1,9; 1 Jn 1,7.9.

[7] lo encontramos en Mt 22,44 par; 26,64 par; Mc 16,19; Hch 2,33s; 5,31; 7,55s; Rom 8,34; Ef 1,20; Col 3,1.

[8] Cf. Mt 4,11b par; 13,41; 16,27; 24,31; 25,31; 26,53.

[9] Cf. Hch 13,33.

[10] Cf. Col 1,18; Sal 89,28.

[11] Cf. 1 Cor 8,6; Ef 4,5: «un solo Señor».

[12] Cf. 6,12.17; 9,15; 11,7-9; 12,17; Rom 4,13s; 8,17.

[13] Cf. Gál 3,19.

sido confirmada por los que le oyeron (v. 3c)[14], con toda clase de milagros (v. 4a)[15] y con «distribuciones» del Espíritu (v. 4b)[16].

2. *Cristo, «sumo sacerdote misericordioso y fiel» (2,5-5,10)*

a) Como hermano nuestro (2,5-18)

Como transición del tema de la comparación con los ángeles al de la comparación con el sacerdocio conocido, el autor muestra que Cristo puede dominar el mundo nuevo (v. 5), no sólo por ser superior a los ángeles, sino también por lo que, como hombre, tiene de inferior a ellos. Primero establece el hecho (vv. 5-9); luego justifica su conveniencia con la idea de que tenía que ser nuestro «guía» (vv. 10-15) y nuestro sacerdote (vv. 16-19).

– *Cristo, inferior y superior* (vv. 5-9). El universo futuro no está sometido a los ángeles (v. 5), sino a uno que empezó siéndoles inferior (vv. 7a.9a), pero luego *todo*, incluidos los ángeles, fue sometido a él (v. 8). El salmo citado (Sal 8,5-7) coincide con Sal 110,1 en la idea de «someter»[17]. Además, habla de «hijo de hombre», que es un título de Cristo, y dice que fue «coronado» (vv. 7b.9), lo cual supone una lucha (v. 9)[18]: aquella que le llevó a *gustar* la muerte (v. 9).

– *Cristo, nuestro «guía»* (vv. 10-15). Dios, de quien también se dice que todo fue hecho «por él y destinado a él»[19], consagró (sacerdote) a Cristo (v. 10: *teleioô*)[20] para que pudiera ser nuestro guía (v. 10; cf. 12,2), pues es propio del sacerdocio que sea ejercido por un hombre (v. 11; cf. 5,1), hermano y miembro de la comunidad (v. 12, citando Sal 21,23), que confía en Dios, el cual le ha «dado» unos hijos (v. 13, citando Is 8,17s) de su misma «carne» (v. 14a). Cristo participó a fondo en ella (v. 14b)[21]. Hasta la muerte (v. 14c)[22], con lo que logró vencer a la muerte y al que la domina (v. 14d)[23] y convencer a los que no vivían por miedo a morir (v. 15).

– *Cristo, nuestro sacerdote* (vv. 16-19). Hasta ahora sólo se había hablado de ángeles y de hombres. Aquí se cita a los primeros prácticamente por última vez (12,22; 13,12 son incidentales) y los segundos

[14] Cf. Lc 1,2.4.
[15] Cf. Rom 15,19; 2 Cor 12,12.
[16] Cf. Rom 12,3; 1 Cor 12,4.7-11.
[17] Cf. 1 Cor 15,25.27.
[18] Cf. 2 Tim 2,5; 4,8.
[19] Cf. Rom 11,36.
[20] Cf. 5,9; 7,11.19.28; Ex 29,9.22.26s.29.31.33-35.
[21] Cf. 5,7; 10,20; Rom 1,3; 8,3.
[22] Cf. v. 9; 5,7; 9,15s; cf. Flp 2,7s.
[23] Cf. Rom 5,12.14.17.21; 1 Cor 15,26.54s; 2 Tim 1,10.

pasan a ser los «hijos de Abrahán» (v. 16)[24]: ya el v. 12 había hablado de «hermanos... en medio de la comunidad», que es Israel. Es que va a hablar explícitamente de sacerdocio y éste, normalmente, presupone una comunidad existente. De todos modos, el hombre seguirá en el horizonte[25]. La «semejanza» con los hombres (v. 17a)[26] era necesaria para constituir al sacerdote misericordioso (v. 17b; cf. 4,14-5,10) y fiel (v. 17c; cf. 3,1-6), que se ocupa de las cosas de Dios (v. 17d: *ta pros ton Theon*; cf. 5,1; Rom 15,17) y purifica de los pecados (*ilaskomai*: v. 17d)[27]. El v. 18 cita un caso extremo de aquella semejanza, basándose en las tradiciones evangélicas: la tentación[28].

b) Cristo es «sumo sacerdote fiel» (3,1-6)

Como preparando la exhortación a no apostatar (3,7-4,13), el v. 1 define a los hermanos como «santos» y a Cristo como sumo sacerdote de nuestra «confesión», es decir, de una fe mantenida hasta el martirio[29]. La tesis es que Jesús fue «fiel» a Dios Padre (v. 2a) como Moisés fue fiel en toda su casa (vv. 2b.5, citando Nm 12,7). Pero Jesús tiene más gloria (v. 3a)[30], porque él mismo ha construido la casa (v. 3b.4)[31] y además porque, en la casa de Dios, él está como Hijo (v. 6a)[32]. Esta casa somos nosotros (v. 6b), es decir, la Iglesia[33], si somos valientes y nos gloriamos en la esperanza (v. 6c)[34]. Con lo cual ha vuelto a preparar la siguiente exhortación.

c) Exhortación (3,7-4,13)

El peligro está en que los cristianos no mantengan la fidelidad de Jesús. El fragmento forma una pequeña homilía en tres partes: historia (vv. 7-19), aplicación (4,1-10), exhortación (vv. 11-13).

– *Historia* (vv. 7-19). La cita de Sal 95,7-11 (vv. 7-11) se tiñe inmediatamente de aplicación: el «hoy» permanente (mientras podamos decir: «hoy») de la advertencia (vv. 7b.13ab.15a); la tentación que les llegó (vv. 8b.9a, a la luz de 2,18) a pesar de que habían visto las obras de Dios (v. 9b) como ahora han participado de Cristo (v. 14); el endure-

[24] Cf. 6,13; 7,1; 4-6.9; 11,8.17.
[25] Cf. *anthrôpos* en 5,1; 6,16; 7,8.28; 8,2; 9,27.
[26] Cf. *omoiôma* en Rom 8,3; Flp 2,7.
[27] Cf. *ilastêrion*, 9,5; Rom 3,25; *ilasmos*: 1 Jn 2,2; 4,10.
[28] Cf. 4,15; 5,7s; Mt 4,1-11 par; 26,38-44 par; 27,46 par; Jn 12,27; 13,21.
[29] Cf. 1 Tim 6,13.
[30] Cf. 2 Cor 3,7-11.
[31] Cf. Mt 16,18.
[32] Cf. 1,2.5.8, 4,14; 5,8; 6,6; 7,3.28; 10,29.
[33] Cf. 1 Tim 3,15.
[34] Cf. Rom 5,2-5.

cimiento y la rebeldía en que algunos cayeron (vv. 8a.13b.15b.16)[35]; la cólera de Dios, que dejó caer a muchos por el desierto (vv. 10ab.17)[36]; el juramento de que los rebeldes y descreídos no entrarían en su descanso (vv. 11.18s).

–*Aplicación* (4,1-10). Podrían no cumplirse las promesas que se nos han hecho (4,1), pues tampoco a ellos les sirvió la buena noticia recibida por no corresponder con la fe (v. 2). Entraremos en su descanso los que hemos creído (entiende: «si *creen*, entrarán»: v. 3ab). Se trata del descanso que tomó Dios de sus obras (v. 3c)[37]. David (¡el Salmo citado!) proclama otra oportunidad, otro «hoy» (v. 7). Y no se trata de la entrada en la tierra de Israel, pues ese «descanso» ya lo obtuvo Josué (v. 8)[38], sino del «sábado» del pueblo de Dios (v. 9), que conllevará descansar de nuestras obras, como Dios descansa de las suyas (v. 10)[39].

–*Exhortación* (vv. 11-13). Si queremos entrar, tenemos que echar la rebeldía (v. 11) de los pliegues más ocultos de nuestra alma, pues hasta allí penetra la Palabra de Dios (v. 12): nada se le oculta (v. 13).

d) Cristo, «sumo sacerdote misericordioso» (4,14-5,10)

Son dos fragmentos con sentido completo: subraya cómo la misericordia de Cristo nos conecta con la de Dios (vv. 14-16) y cómo Cristo «aprendió» a ser misericordioso (5,1-10).

–*De Cristo a Dios* (vv. 14-16). Alude al ejercicio supremo del sacerdocio de Cristo: su entrada en el santuario del cielo, a la luz de la entrada del sumo sacerdote en el Santo de los Santos (v. 14)[40]. Allí estaba el «propiciatorio», considerado como trono de Dios (cf. 8,5), el «trono de gracia» (v. 16)[41] en el que Cristo nos introduce. Cristo está acreditado como «compasivo» (v. 15a), pues llevó su semejanza *en todo* a nosotros hasta la tentación (v. 15b; cf. 2,17s), aunque no hasta el pecado (v. 15c)[42].

–*La «formación sacerdotal» de Cristo* (5,1-10). Se define el sacerdocio del Antiguo Testamento (vv. 1-4) y se aplica la definición a Cristo (vv. 5-10). Su origen común con los hombres débiles (v. 1a; 2b; cf. 2,11), evidenciado por la expiación que tiene que ofrecer por sí mismo (vv. 2b.3)[43], lo hace más compasivo (v. 2a). No es menos claro su encum-

[35] Cf. Ex 17,1-7.
[36] Cf. Nm 14,29.32; 1 Cor 10,5.
[37] Cf. Gn 2,2.
[38] Cf. Jos 22,4.
[39] Cf. Ap 14,13.
[40] Cf. 1,3; 8,1s; 9,24; Lv 16,2-14.
[41] Cf. 6,19s; 10,19s; 12,22s.
[42] Cf. 2 Cor 5,21; Jn 7,18; 8,46; 1 Pe 2,22; Is 53,9.
[43] Cf. 7,27s; 9,7; Lv 16,6.15s.

bramiento (v. 1b), evidenciado con unas vestiduras sacerdotales «para honor y gloria» (Lv 28,2): lógicamente, esta dignidad se obtenía sólo por vocación (v. 4; cf. Lv 28,1). En cuanto a las funciones sacerdotales, usa un término conocido («lo que hace referencia a Dios»: v. 1c; cf. 2,17) y otro que desarrollará más adelante: «ofrecer dones y sacrificios» (vv. 1c.3; cf. cc. 9 y 10). Cristo tampoco buscó aquella gloria (v. 5a)[44]: los Salmos (2,7 y 110,4) atestiguan que fue llamado (vv. 5b.6). Por otro lado, sus clamores en Getsemaní son signo de debilidad (v. 7a; cf. Mt 26,38-46 par); además, si vale una conocida conjetura, no fue escuchado (v. 7 fin)[45]: así aprendió a doblegar su voluntad (v. 8; cf. Mt 26,39.42 par). En el v. 7 ya se ha mencionado la muerte: el contexto kerigmático nos da a entender que la «ordenación sacerdotal» de Cristo (v. 9a: *teleioô*)[46] fue su misma muerte. Por ella, Cristo pasa a ser causa de salvación para los que le obedecen como él obedeció (v. 9b)[47].

e) Exhortación: Hay que progresar (5,11-6,12)

Da cuatro pasos absolutamente lógicos: estado actual de la comunidad (vv. 11-14), posibilidades positivas (6,1-3), posibilidades negativas (vv. 4-8), esperanzas (vv. 9-12).

– *Estado actual* (vv. 11-14). Si en 2,1-4 el peligro era la apostasía y en 3,7-4,13 la «rebeldía» por la que podían quedar excluidos del «descanso» de Dios, aquí el problema es la «indolencia» (v. 11; 6,12), que les hace quedar muy por debajo de sus posibilidades espirituales: hay que darles leche, en vez de alimento sólido (v. 12)[48], como a niños que ni siquiera saben hablar correctamente (v. 13)[49] y no adultos, que distinguen el bien del mal (*teleioi*: v. 14)[50].

– *Posibilidades positivas* (6,1-3). Hay que superar la catequesis inicial (la frase es ciertamente exagerada) *en el sentido de* caminar hacia la madurez, pues no hay que estar siempre poniendo los cimientos (v. 1abc)[51]. El autor confía en que Dios les irá «ordenando» que así lo hagan (v. 3). De paso, nos da una lista de «cimientos», a los cuales él ciertamente, se mantiene fiel. El primero es el paso de las obras muertas a la fe en Dios (v. 1cd; mejor expresado, Hch 20,21). Los dos siguientes tienen, como hemos dicho, un cierto sabor a Hechos de los Apóstoles: la enseñanza sobre *los* bautismos (v. 2a) y la «imposición de las manos» (v.

[44] Cf. Flp 2,6-8; Rom 15,3.

[45] Algún copista piadoso tacharía «no» y añadiría: «por reverencia»; la conjetura, según la edición crítica de Nestle-Aland, es de Harnack.

[46] Cf. 2,10; 7,11.19.28; Lv 29.

[47] Cf. Rom 5,19.

[48] Cf. 1 Cor 3,1-3; 1 Pe 2,2.

[49] Cf. 1 Cor 13,11; Ef 4,14.

[50] Cf. Rom 12,2.

[51] Cf. 1 Cor 3,10.

2b), que confiere el Espíritu Santo. Siguen dos temas que llenan el Nuevo Testamento y no dejan de estar presentes en la carta: la resurrección de los muertos (v. 2c)[52] y el juicio futuro (v. 2d; 4,12; 9,27; 10,27; 12,23; 13,4).

– *Posibilidades negativas* (vv. 4-8). Estos versículos no se refieren directamente a los «indolentes» (5,11; 6,12), en cuya recuperación confía (vv. 3.9-12), sino a la apostasía como evolución posible de aquel estado intermedio. Posiblemente, se refiere a los que han recaído en el judaísmo (v. 6a: *parapesontas*)[53] y, por eso, se solidarizan con los que, persiguiendo a los cristianos, continúan crucificando y exponiendo a público oprobio a Cristo (v. 6cd: *anastaurountas... paradeigmatizontas*, en presente)[54]. Se están privando de una lluvia continua de bendiciones (v. 7) y están produciendo cardos y espinas (v. 8: *ekferousa*, en presente).

La carta considera «imposible» (v. 4a) que ésos sean «renovados por la penitencia» (v. 6b; cf. 10,26). Quizás quiere decir que la simple conversión del corazón a Dios no les va a salvar mientras no vuelvan al redil. También de paso nos da una descripción poética (quién sabe si exigida por un cierto sentido del arcano) de la iniciación cristiana: una «iluminación» que es el bautismo (v. 4a)[55], un «gustar el don celestial» que es la eucaristía (v. 4b)[56], un «participar del Espíritu Santo» (v. 4c; cf. 2,4c; 10,29), gustar la «bella» Palabra de Dios (v. 5a)[57] y los «milagros» del mundo futuro (v. 5b; cf. 2,4b).

– *Esperanzas* (vv. 9-12). De vosotros –les dice– pienso todo lo contrario (v. 9), pues Dios no olvida vuestras obras de amor (v. 10b)[58] pasadas y presentes (v. 10c). Pero deseo que pongáis empeño en ello (v. 11): que imitéis a los que, por la fe y la constancia (v. 12b; cf. resp. 11,1-40 y 12,1-13), heredaron las promesas (v. 12c; cf. vv. 13-20).

3. *Cristo, «sacerdote según el orden de Melquisedec» (6,13-10,18)*

a) Preámbulo (6,13-20)

El bloque central de la carta se inaugura con las promesas hechas a Abrahán. «Promesa»-«prometer» figuran entre los términos preferidos por la carta[59]: enlaza con su idea de «marcha» hacia la tierra prometida. Aquí, en cambio (6,13; 7,1s.4-6.9), se nombra a Abrahán como simple pedestal en el que colocar a Melquisedec.

[52] Cf. 11,19.35; 13,20.
[53] Cf. 10,29; Gál 5,4.
[54] Cf. 1 Tes 2,14-16.
[55] Cf. 10,32; Ef 5,14.
[56] Cf. Jn 6,31-35.41.48-51.58; 1 Cor 10,3.16s.
[57] Cf. *rêma* en 1,3; 11,3; Rom 10,8.17; Ef 5,26; 6,17.
[58] Cf. 10,24; Gál 5,6.13; 1 Tes 1,3.
[59] Cf. 4,1; 6,12-15.17; 7,6; 8,6; 9,15; 10,23.36; 11,9.11.13.17.33.39; 12,26.

Como preámbulo, la carta teoriza sobre el juramento: a) se hace por algo superior: en el caso de Dios, Dios mismo (vv. 13s.16a; cf. Gn 22,16); b) se hace para cumplirlo, y se ha cumplido (v. 14; añade «con longanimidad», porque algo tardó: cf. 11,11s); c) se hace para convencer a quien contradice, por lo cual quiso Dios que contáramos con la seguridad de dos cosas inconmovibles (el juramento y el ser de Dios: vv. 16b-18). Eso nos da una esperanza, que es como un áncora que penetra, igual que el sumo sacerdote el día de la Expiación, más allá del velo (v. 19; cf. 4,1; Lv 16,2.12), porque Cristo, sacerdote eterno según el orden de Melquisedec, entró allí como precursor (v. 20; cf. 5,6.10; 7,1.10s.15.17)

b) «Según el orden de Melquisedec» (7,1-28)

Se ha nombrado tres veces a Melquisedec en vistas a este capítulo; a partir de 7,17 ya no se le nombrará más, porque habrá cedido el puesto a Jesús. El argumento procederá del modo siguiente: Melquisedec, «tipo» de Jesús (vv. 1-3); inferioridad del sacerdocio levítico respecto del de Melquisedec (vv. 4-10); inferioridad intrínseca del sacerdocio levítico (vv. 11-19); superioridad intrínseca del sacerdocio de Cristo (vv. 20-25); conclusión (vv. 26-28).

– *Melquisedec, «tipo» de Jesús* (vv. 1-3). Melquisedec es el rey de Salem que se encontró con Abrahán a la vuelta de una batalla con otros reyes. De él se recuerda que era «sacerdote del Dios Altísimo» (v. 1b; cf. Gn 14,18), que bendijo a Abrahán (v. 1d; cf. Gn 14,19) y que Abrahán le presentó los diezmos del botín (v. 2a; cf. Gn 14,20). La carta añade (v. 2bc) que «Melquisedec» significa «rey de justicia» y «Salem» (probablemente, Jerusalén), «paz».

Es normal, además, que en la crónica sobre un rey se nombre a su padre, su madre, así como el inicio y el fin de su reinado[60]: nada de eso ocurre con Melquisedec: en ello el autor ve (v. 3) una «semejanza» con el Hijo de Dios (cf. 1,10-12) y lo relaciona con lo de «sacerdote para siempre» (Sal 110,4).

– *Sacerdocio levítico y sacerdocio de Melquisedec* (vv. 4-10). Muy grande tiene que ser Melquisedec cuando el patriarca le entregó los diezmos (vv. 4.6a; cf. 2a; Gn 14,20), mientras que los levitas los reciben de los hijos de Abrahán (v. 5); además, los levitas son mortales, mientras que Melquisedec, el «sin genealogía», vive (vv. 6a.8b; cf. 3b): el mismo Leví, que estaba en las entrañas de Abrahán, pagó aquellos diezmos (vv. 9s). Igualmente, si Melquisedec bendijo a Abrahán (v. 6b; cf. 1d; Gn 14,19), se deduce que le es superior, puesto que el inferior es bendecido por el superior (v. 7).

[60] Cf. 1 Re 15,1s respecto de Abías.

– *Inferioridad intrínseca del sacerdocio levítico* (vv. 11-19). Si el sacerdocio levítico, que tiene la Ley a su favor, diera una verdadera consagración (*teleiôsis*; cf. vv. 19.28; 2,10; 5,9), no se pasaría a un sacerdocio «según el orden de Melquisedec» (v. 11)[61], ya que cambiando el sacerdocio también hay que cambiar la ley (v. 12). El nuevo sacerdocio se atribuye (vv. 17.21: Sl 110,4) a uno de la tribu de Judá, a la que Moisés no concede ninguna función sacerdotal (vv. 13s); lo es, además, a semejanza de Melquisedec (v. 15; cf. vv. 3.8): es decir (v. 16), no por el «mandato»[62] de una ley «carnal»[63], sino por la *fuerza*[64] de una vida indestructible. El mandato anterior es anulado por ser débil[65] e inútil (v. 18): es sólo el «introductor» (*epeisagôgê*)[66] de una esperanza mejor (v. 29).

– *Superioridad intrínseca del sacerdocio de Cristo* (vv. 20-25). El sacerdocio levítico es introducido sin juramento (v. 20); el de Cristo, con juramento (v. 21, citando Sal 110,4; cf. 6,13-18), por traernos un «testamento» mejor (v. 22)[67]. Los de Aarón son muchos, porque mueren (v. 23); Cristo, en cambio, queda para siempre (v. 24)[68] y siempre intercede por nosotros (v. 25c)[69].

– *Conclusión* (vv. 26-28). Elogio de Cristo, especialmente a la luz de 5,1-4: separado de los pecadores (v. 26c, cf. 4,15), ensalzado sobre el cielo (v. 26d)[70]; que no necesita ofrecer sacrificios por sí mismo (v. 27; cf. 4,3; «cada día» es exagerado); que se ofreció una sola vez (v. 27 fin)[71] y, por más que estuvo tentado y dio signos de debilidad (cf. 2,18; 4,15; 5,7s), no *tiene* debilidad (v. 28). En resumen: que es el Hijo (v. 28c; cf. 1,2.5.8) y, como empieza a desarrollarse a continuación, fue definitivamente consagrado (v. 28d).

c) «*Definitivamente consagrado*» *(8,1-9,28)*

Dividiremos los dos capítulos en seis párrafos y daremos un título a cada uno, con la salvedad de que los mismos contenidos, aparecidos en su mayor parte anteriormente, saltan de un párrafo a otro. Son los siguientes: la «tienda» verdadera (8,1-6), un nuevo testamento (vv. 7-13), los antiguos sacrificios (9,1-10), el sacrificio de Jesús (vv. 11-14), la muerte del testador (vv. 15-22), la liturgia del cielo (vv. 23-28).

[61] Cf. Gál 3,21.
[62] Cf. Rom 7,8-13.
[63] Cf. Rom 7,14-8,13.
[64] Cf. Rom 1,4.16.
[65] Cf. 7,28; Rom 8,3; Gál 4,9.
[66] Cf. Gál 3,24s: *paidagôgos*.
[67] Cf. 2 Cor 3,6.14.
[68] Cf. Rom 9,5; 2 Tim 4,18.
[69] Cf. Rom 8,34.
[70] Cf. 1 Cor 15,47-49.
[71] Cf. Rom 6,9s.

– *La «tienda» verdadera* (8,1-6). El v. 1 resume expresiones anteriores sobre la entrada de Jesús en el cielo (1,3; 4,14; 6,19); si en 6,19 ya se hablaba del «velo» (Ex 26,31), aquí se menciona la tienda completa, construida por Dios (v. 2; cf. Nm 24,6) y contemplada por Moisés en el Sinaí (v. 5b, citando Ex 26,30). Es curioso que Cristo ya hablara de «*templo* no hecho por mano de hombre» (Mc 14,58) y, sin embargo, Hebreos hable exclusivamente de «tienda»[72]: es, entendemos, una opción literaria de la que no faltan paralelos[73]; además, conserva la comparación con la tienda del cielo, a cuya imagen se construyó también el Templo de Jerusalén[74]. En aquella «tienda», Cristo tiene que realizar su «liturgia» (vv. 2a.6a)[75], es decir, la función sacerdotal de ofrecer dones y sacrificios (v. 3; cf. 5,1). En la tierra ya hay quien los ofrezca (v. 4), aunque son sólo «sombra» de los celestiales (v. 5a)[76]. Cristo, en cambio, es «mediador» (v. 6b)[77] de un mejor «testamento» que trae mejores «promesas» (v. 6; cf. 6,13).

– *Un nuevo testamento* (vv. 7-13). Da la cita completa de Jr 31,31-34 (vv. 8b-12)[78]. Los únicos comentarios son que, si se pasó a uno nuevo, es porque el anterior fallaba (v. 7-8a; cf. v. 9 = Jr 31,32) y que, por el mero hecho de haber uno nuevo, el anterior pasa a ser «viejo», es decir, próximo a la desaparición (v. 13)[79]. Pero para decir eso no hacía falta una cita tan larga. Por eso volverá a citar el texto en 10,16s, subrayando la nueva proximidad a Dios (vv. 10s; 10,16; cf. 4,16; 6,19s) y el perdón de los pecados (v. 12; 10,17; cf. 1,3; 2,17; 5,1.3).

– *Los antiguos sacrificios* (9,1-10). Primero describe la distribución y algunos objetos importantes de la «tienda» (vv. 1-5); luego, los sacrificios más importantes que en ella se realizan (vv. 6-10). Según Ex 26,33.35, a continuación del texto citado en Heb 8,5, el velo separa el «Santo», donde estaba el altar y el candelabro, del «Santo de los Santos», donde estaba el arca del «testamento». Nuestro texto, por separarlos más, hace del Santo una primera tienda (v. 2) y coloca el Santo de los Santos en una segunda tienda (v. 3). Subraya que el arca contenía las tablas del «testamento» (v. 4; cf. Dt 10,5) y tenía encima los querubines que daban sombra al propiciatorio (v. 5; cf. Ex 25,20), cobertura de oro del arca que era como el lugar de encuentro entre Dios y los hombres[80].

[72] Cf. 9,2s.6.8.11.21; 11,9; 13,10.
[73] Cf. Sal 26,6; 41,5.
[74] Cf. Sab 9,8.
[75] Cf. Rom 3,25.
[76] Cf. Col 2,17.
[77] Cf. Gál 3,19s.
[78] Cf. Rom 11,27 = Jr 31,33a.34de.
[79] Cf. 2 Cor 3,14.
[80] Cf. Ex 25,22; Lv 16,2; Nm 7,89.

La separación en dos tiendas le sirve para decir que una se queda en la tierra, mientras la otra sube al cielo. En la primera se celebran los múltiples sacrificios ordinarios (v. 6; cf. 8,4-5a) del presente, que no pueden santificar la conciencia (v. 9), pues sólo consisten en cuestiones de comida, bebida y en bautismos que dan una justicia meramente externa (v. 10)[81]. En la segunda, entra una vez al año sólo el sumo sacerdote, purificándose antes con sangre (v. 7; cf. Lv 16,2.14s.18s): eso indica que Dios mantiene cerrado el camino de los fieles hasta él mientras siga en pie la primera tienda (v. 8).

–*El sacrificio de Jesús* (vv. 11-14). En el Templo de Jerusalén, el Santo de los Santos, además de ser imitación (cf. 8,5), quedaba como signo de lo que no podíamos (9,7s). Cristo, en cambio, entró en la tienda verdadera, la «no-hecha-por-mano-de-hombre» (v. 11)[82] para introducirnos en ella[83], como había indicado, inmediatamente después de la muerte de Jesús, la rotura del velo del Templo por el medio y de arriba abajo (Mt 27,51 par). La entrada del sumo sacerdote en el Santo de los Santos estaba precedida de un sacrificio de becerros y machos cabríos (9,12a; cf. Lv 16,2.6-11). Con la sangre del becerro ungía el propiciatorio (Lv 16,14) y luego «santificaba» al pueblo con una pureza meramente ritual (v. 13; cf. Lv 16,18s). Cristo entró una sola vez y obtuvo una redención eterna (v. 12b), porque su sangre tiene un valor infinitamente superior (v. 14a)[84]: representa la total «ofrenda» de sí mismo, capaz de «purificar» hasta el fondo de la conciencia (v. 14c)[85].

–*La muerte del testador* (vv. 15-22). Del texto de Jeremías (citado en 8,8-12) no se desprende ni que haya un mediador ni que tenga que intervenir la sangre. Se desprende sólo de las palabras de la institución eucarística: «la sangre de mi testamento» (Mt 26,28; Mc 14,24) o «el nuevo testamento en mi sangre» (Lc 22,20; 1 Cor 11,25). El kerigma de 1 Cor 5,3 concreta que Cristo «murió» por nuestros pecados; Rom 3,25 («*propiciatorio* en su sangre») añade la comparación con el rito anual de la Expiación, al que aludía Heb 9,11-14, subrayando que con ello se lograba la «redención» (*apolytrôsis*) de los pecados pasados. Todos estos elementos, más la «promesa» y la «heredad» (cf. 1,14; 6,12s), configuran nuestro v. 15.

Lo que sí figura en el texto griego de Jeremías es la palabra *diathêkê*, que significa «testamento», aunque sea traducción inexacta del hebreo *berît*, que significa «alianza». La traducción «testamento» sirve al autor para decir que era necesaria la muerte del «testador» (vv.

[81] Cf. v. 13; Rom 14,17; Mt 3,11 par.
[82] Cf. v. 24; Mc 14,58; 2 Cor 5,1.
[83] Cf. 4,16; 6,19s; Rom 5,2.
[84] Cf. Rom 3,25; 5,9.
[85] Cf. 2 Cor 7,1; Ef 5,26.

16s)[86]. Por otro lado, la antigua alianza sí se hizo con sangre (vv. 18-22; Ex 24,6-8; 29,12.16), con una serie de aspersiones que culminan en las palabras: «Ésta es la sangre del testamento» (v. 20, citando Ex 24,8), que nos conducen directamente a las que hemos citado de la institución eucarística.

– *La liturgia del cielo* (vv. 23-28). Las «copias» del culto celeste necesitan una purificación (v. 23a; cf. 8,5), renovada cada año por la poca virtud de la sangre ajena (v. 25bc; cf. v. 13). Cristo, en cambio, entró en el mismo cielo, ante el mismo rostro de Dios (v. 24; cf. 4,14), para ofrecerse a sí mismo (v. 26 fin; cf. v. 14) en sacrificio irrepetible (vv. 25a; cf. 7,27), realizado en el fin de los tiempos (v. 26b)[87], pero abarcando todo el tiempo desde la creación (v. 26a). Tan definitivo como la muerte y el juicio final (v. 27): entró «llevando» los pecados de «los muchos» (v. 28a, aludiendo a Is 53,12)[88]; saldrá sin mirar al pecado (v. 28b; cf. 4,15; 7,26), sólo a recoger a los que le esperan (v. 28c)[89].

d) «Causa de salvación eterna» (10,1-18)

Como pura sombra (v. 1a)[90], el sacerdocio levítico no da la «madurez» (v. 1c; cf. 7,11.19; 9,9). Por eso, el día de la Expiación se repite cada año (v. 1b)[91] y nunca ha cesado, porque la gente nunca se siente purificada (v. 2); es sólo un recuerdo de los pecados (v. 3)[92], ya que la sangre de animales es incapaz de «borrar» el pecado (v. 4; cf. 9,13.25). Por eso Cristo, entrando en el mundo (v. 5a)[93], recita Sal 40,7-9 (vv. 5b-8): Dios no se complace en los sacrificios de la Ley (vv. 5b-6.8) y por eso ofrece otro (v. 7) que, evidentemente, será aceptado (v. 9): el «cuerpo» de Cristo (v. 10).

A la vista de los inútiles sacrificios diarios (v. 11), subraya que Cristo ofreció «un solo sacrificio» eficaz (v. 12) que le permite «sentarse» a la derecha de Dios (v. 12b) como quien ha completado su obra y espera sólo que Dios acabe de someterle los enemigos bajo sus pies (v. 13; cf. 1,13; Sal 110,1). Con ello puede aplicar a los fieles el verbo *teleioô* (v. 14; cf. 11,40; 12,2): aquella «consagración» que era propia de Cristo (2,10; 5,9; 7,28). Todo eso lo confirma Jr 31,33s (vv. 15-17; cf. 8,10.12) hablando del perdón de los pecados. Porque, si hay perdón, ya no hacen falta otras ofrendas (v. 18).

[86] También Gál 3,17 juega con la idea de «testamento».
[87] Cf. Gál 4,4.
[88] Cf. Mt 26,28; Mc 14,24; Rom 5,15s.
[89] Cf. Rom 8,19.23.25.
[90] Cf. 8,5; Col 2,17.
[91] Cf. 9,7.25; Gál 4,9s.
[92] Cf. Mt 3,11 par.
[93] Cf. Jn 1,27; 6,38.

e) Exhortación (10,19-39)

Preparando mucho la frase, llega a la constatación de ciertas grietas en la vida comunitaria (vv. 19-25); sigue una seria advertencia sobre los peligros a que están abocados (vv. 26-31); finalmente, les exhorta a resistir, recordando sus antiguas victorias (vv. 32-39).

– *Grietas en la vida comunitaria* (vv. 19-25). Los fieles penetran en el santuario a cara descubierta, como es propio de los discípulos de Jesús (v. 19a)[94], «en la sangre de Cristo» (v. 19c): como si ellos pudieran tomar aquella sangre en las manos. En su «camino» (v. 20; cf. 9,8) atraviesan el «velo» (cf. 6,19; 9,3), que es la «carne» de Cristo (otra alusión a la eucaristía), puesto que Cristo es sumo sacerdote *en la casa de Dios*, que somos nosotros (v. 21; cf. 3,6).

En su compañía nos «acercamos» (v. 22a: *proserkhômetha*, como en 4,16) al santuario, imitando al sumo sacerdote en el día de la Expiación (Lv 16): «purificamos» (v. 22c: *rantizô*, como en 9,13.19.21) nuestro corazón[95], así como el sumo sacerdote ofrecía un sacrificio por sus propios pecados[96], y nos lavamos el cuerpo con agua limpia como él lo hacía (v. 22d)[97]. Aquí cuesta poco ver el bautismo[98] en el ámbito de la fe (v. 22b). A la fe le siguen la esperanza (v. 23)[99] y el amor activo (v. 24; cf. 6,10)[100]. Probablemente representan las vestiduras del que entra en el santuario (según Lv 16,4)[101]. En este contexto, las «reuniones» (v. 25) son esenciales, como lo era la presencia del pueblo el día de la Expiación[102]. Sobre todo la reunión eucarística[103], en la que se toca con las manos el misterio de la «carne» y la sangre de Cristo.

– *Peligros que amenazan* (vv. 26-31). La costumbre de faltar a las reuniones puede llevar a algo peor: la apostasía propiamente dicha (cf. 3,12), que aquí nombra con términos menos inocentes de lo que parecen: «los que pecan voluntariamente» (v. 26a). Resulta que el único pecado «voluntario» que se menciona en todo el Antiguo Testamento es el del sumo sacerdote Alquimo (2 Mac 14,3), que profanó la Tierra Santa con múltiples asesinatos (1 Mac 7,8-24) y encima quería destruir un muro del Templo de Jerusalén (ib 9,54-56). En nuestro caso, es el de aquellos que, después de haber tenido «conocimiento de la verdad»

[94] Cf. 2 Cor 3,12.
[95] Cf. 8,10, citando Jr 31,33.
[96] Cf. 5,2s; 7,27s; 9,7; Lv 16,6.15s.
[97] Cf. Lv 16,4: *lousetai ydati pan to sôma*; Ez 36,25.
[98] Cf. 6,2; cf. 1 Cor 6,11; Ef 5,26; Tit 3,5.
[99] Cf. 3,6; 6,11.18; 7,19; 11,1.
[100] Como en 1 Cor 13,13; 1 Tes 1,3; 5,8.
[101] Cf. Rom 13,12.14; Gál 3,27s; 1 Tes 5,8.
[102] Cf. Lv 16,7: *para tês synagôgês tôn yiôn Israêl.*
[103] Cf. 1 Cor 11,18.20.33s: *synerkhomenôn ymôn.*

cristiana (v. 26b)[104], se han vuelto «contrarios» (v. 27c)[105]: han «pisoteado» al Hijo de Dios (v. 29b: *katapateô*)[106], han considerado profana la «sangre del testamento» con la que habían sido santificados (v. 29c)[107] y han provocado al Espíritu (v29d)[108]. Con respecto a 6,4-8, entendemos que se refiere a los que han recaído en el judaísmo: se han desconectado del sacrificio de Cristo y no les queda ninguno que pueda borrar el pecado voluntario (v. 26b). Respecto de ellos, el autor pronuncia amenazas terribles (vv. 27.31), mucho más merecidas (v. 29a) que las que recaen sobre los que conculcaron la Ley de Moisés (v. 28, citando Dt 16,6; cf. Heb 2,1-4), pues es el mismo Dios quien ha anunciado el castigo (v. 30a)[109], precisamente contra su pueblo (v. 30b, citando Dt 32,36).

– *Exhortación a la resistencia* (vv. 32-39). El recuerdo de sus antiguas victorias debe servirles ahora de revulsivo: poco después de su bautismo (*fôtisthentes*: v. 32b; cf. 6,4) les tocó sufrir una «lucha atlética» (v. 32b: *athlêsis*)[110], que bien podemos entender como persecución: estuvieron expuestos, como en un teatro, a la burla (v. 33a)[111]; estuvieron junto a los «encadenados» (v. 34a)[112] y sufrieron la confiscación de sus bienes (v. 34b)[113]. Hay que tener «valentía» para con los hombres (v. 35a; cf. 3,6) y cumplir la voluntad de Dios (v. 36a)[114], pues nos tiene prometido (v. 36b; cf. 6,13) un gran premio (v. 35b)[115].

El cumplimiento de la promesa es anunciado (vv. 37s) con la cita de Hab 3,2cd.3 (modificada por medio de Is 26,20). El v. 38 invierte el orden de Habacuc, empezando por lo positivo (fe-salvación) para poder completar lo negativo (v. 39: miedo-condenación). En la fe se subraya su aspecto de «resistencia» ante el peligro[116], lo contrario de una «retirada» por miedo (*ypostellô-ypostolê*: vv. 38b.39a)[117], así como su proyección a la salvación futura. Pablo había utilizado el mismo texto de Habacuc (Rom 1,17; Gál 3,11; cf. Rom 10,9), añadiéndole un matiz de justificación-por-la-fe que no encontramos en nuestra carta.

[104] Cf. 1 Tim 2,4; 2 Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1.
[105] Cf. 1 Tes 2,15.
[106] Cf. Mt 7,6.
[107] Cf. v. 19; Mc 14,24.
[108] Cf. Mt 12,32 par; Ef 4,30.
[109] Citando Dt 32,35 según Rom 12,19.
[110] Cf. Flp 1,27; 4,3.
[111] Cf. 1 Cor 4,9.
[112] Cf. 11,36; 13,3; Flp 1,7.13s.17.
[113] Cf. Hch 8,3: si entraban por las casas, ¡algo se llevarían!
[114] Cf. Lc 22,42; Hch 21,14.
[115] Cf. 2,2; 11,6.26; 1 Cor 3,8.13s.
[116] Como en 1 Tes 3,2.5-7.10; Lc 22,32.
[117] Cf. Gál 2,12.

4. *«La fe» (11,1-12,29)*

Ningún otro documento del Nuevo Testamento tiene, como nuestro c. 11, cuarenta versículos seguidos dedicados a la fe. En el conjunto de la carta, el sustantivo *pistis* aparece 32 veces (en las siete paulinas indudables, 92); el sustantivo contrario, *apistia*, 2 veces (Pablo, 4); el verbo *pisteuô*, sólo 2 veces (en Pablo, 42). De un modo o de otro, también Hebreos relaciona siempre la fe con la Palabra de Dios (cf. 3,7s.12.15s.19; 4,2s). En 12,2 la exhortación que corresponde a nuestro apartado vincula, por fin, *explícitamente* a Cristo con la fe, pero la vinculación no puede ser más total: se le coloca en el principio y en el fin de ella.

a) Los ejemplos antiguos (11,1-40)

Nuestro capítulo consta fundamentalmente de una serie de ejemplos antiguos (vv. 2-38), introducidos por una célebre definición (v. 1) y seguidos por un resumen final (vv. 39s). Podríamos dividirlo del modo siguiente: introducción (v. 1), de la creación a Noé (vv. 2-7), época de Abrahán (vv. 8-22), época de Moisés (vv. 23-31), ejemplos acumulados (vv. 32-38), conclusión (vv. 39s).

–*Introducción* (v. 1). La definición de la fe que nos da la carta tiende a lo matemático: algo así como la «base» (*ypostasis*) y el «argumento» (*elegkhos*) que nos lleva de algo que no se ve (v. 1b)[118] a algo que no se tiene (v. 1a)[119]. Por supuesto que la Palabra de Dios está en el fondo de dicho paso.

–*De la creación a Noé* (vv. 2-7). El primer «ejemplo» (v. 2) somos nosotros mismos cuando creemos en la creación: que la «Palabra de Dios» hace visible lo no visible (v. 3)[120].

La fe de Abel (v. 4) se demuestra por sus mejores ofrendas (pues renuncia a lo visible para dárselo al Invisible), por la aceptación divina (Gn 4,4) y porque habla después de muerto, *fônê aimatos*: Gn 4,10[121]. Si habla es que ha entrado en la inmortalidad; si se le reconoce «justo» es que ha creído, pues no se concibe una «justicia» sin la fe.

De Enoc se sabe sólo que no murió porque había agradado a Dios (v. 5)[122], cosa que no ocurriría si no creyera que existe[123] y que premia a los que le buscan (v. 6).

[118] Cf. Rom 4,18-20; 2 Cor 5,7.
[119] Cf. Rom 8,24s.
[120] Cf. Rom 4,18: «llama al no ser como ser».
[121] Cf. 12,24; Mt 23,35 par.
[122] Cf. Gn 5,22; Eclo 44,16.
[123] Cf. Snt 2,19.

Noé (v. 7)[124] cumple más exactamente la definición del v. 1: construye el arca contra toda apariencia, y se salva como heredero de la justicia según la fe[125].

– *Época de Abrahán* (vv. 8-22). Al creyente por antonomasia[126] se le considera modelo de la obediencia de la fe (v. 8a)[127], porque salió de su entorno sin saber dónde iba (v. 8)[128] y vivió como extranjero en la misma tierra de las promesas (v. 9a)[129]; además, vivía en tiendas (v. 9b) porque aspiraba a una ciudad construida por Dios (v. 10)[130]. También la descendencia le llegó por la fe (vv. 11s)[131], así como a Isaac y a Jacob (v. 13a; cf. vv. 9c.11a). El mismo Abrahán se llama «extranjero y advenedizo» (v. 13; cf. Gn 23,4): de ahí deduce el autor que buscaba una nueva patria (v. 14)[132] en el cielo (v. 16a)[133], pues no pensaría en volver a la antigua (v. 15). Por eso Dios les honra llamándose *su* Dios[134].

En los vv. 13-16 la reflexión se extiende a todos los patriarcas antiguos. En el v. 17 vuelve a aparecer Abrahán con el sacrificio de su hijo «único» (v. 17b: *monogênês*)[135]. Si estuvo dispuesto a sacrificar al que tenía que darle la descendencia prometida (v. 18)[136] fue por fe en aquel que resucita a los muertos (v. 19)[137]: lo recibió de nuevo como un anuncio de la resurrección de Cristo (*en parabolê*: v. 19b; cf. 13,20). Tanto las bendiciones de Isaac (v. 20; cf. Gn 27,27-29.38-40) y de Jacob (v. 21; cf. Gn 48,14-20), como las profecías de José antes de morir (v. 22; cf. Gn 50,24s), proceden de la fe en Dios como dueño del futuro (v. 20a: *peri mellontôn*).

– *Época de Moisés* (vv. 23-31). Escondiendo a Moisés recién nacido, los padres de Moisés demostraron una fe en Dios superior al temor del Faraón (v. 23; Ex 2,2s), digna de ser recordada en tiempo de persecución. Saliendo en busca de sus hermanos (vv. 24-26; cf. Ex 2,11), deja atrás honores (v. 24b), placer (v. 25b) y riquezas (v. 26a), prefiriendo la persecución junto al pueblo de Dios (v. 25a), es decir, el

[124] Cf. Gn 6,7s.13-18; Is 54,9; Eclo 44,17s; Mt 24,37-39.
[125] Cf. Ez 14,14.20; Flp 3,9.
[126] Cf. Rom 4,3.9.11-13.16-21; Gál 3,6-9.14.
[127] Cf. Rom 1,5; 10,16.
[128] Cf. Gn 12,1.4; Hch 7,2s.
[129] Cf. 6,13; Gn 13,12.14-18; Hch 7,4-7.
[130] Cf. 9,11.27; 2 Cor 5,1s.
[131] Cf. Gn 11:30; 15,6; 17,17; 18,10-12; Rom 4,16-21; 9,8s; Gál 4,22s.
[132] Cf. Ef 2,19; 1 Pe 1,17; 2,11.
[133] Cf. 3,1; 2,22; 2 Cor 5,2.
[134] Cf. Gn 26,24; 28,13; 31,53; Ex 3,6.15s; 4,5; 1 Re 18,35; 1 Cr 29,18; Sal 46,10; Mt 22,32 par; Hch 3,13; 7,32.
[135] Cf. Gn 22,2.16; Rom 8,32.
[136] Citando Gn 21,12, como Rom 9,7.
[137] Cf. Rom 4,17.

«oprobio de Cristo» (v. 26b), en vistas al premio eterno (v. 26c). También cambió la vista del Faraón por la visión de Dios en la zarza ardiente (v. 27; cf. Ex 2,15; 3,3-6). Celebró la pascua y derramó la sangre, como defensa contra el Exterminador (v. 28; cf. Ex 12,11-13). La fe hace que el Mar Rojo sea puente para unos y tumba para otros (v. 29; cf. Ex 14,16-30). La fe hizo que cayeran las murallas de Jericó (v. 30; cf. Jos 6,15s.20) y se salvara la mujer que se puso de parte de los conquistadores (v. 31; cf. Jos 2,1.9-13).

– *Ejemplos acumulados* (vv. 32-38). En todo el Antiguo Testamento hubiera podido encontrar ejemplos de fe con los que llenar varios capítulos, pero le vienen a la memoria los más próximos a la entrada en la tierra (Jueces y Primero de Samuel) y los más próximos a su tiempo.

La enumeración empieza (v. 32) por una serie de nombres propios: Gedeón (Jue 6,10-8,33), Barac (Jue 4,6-5,15), Sansón (Jue 13,24-16,30), Jefté (Jue 11,1-12,7), David y Samuel (cf. 1 Sm 16,1-13) y los profetas (cf. Dt 18,15-22). En la enumeración siguiente no faltan alusiones, por lo menos probables, a hechos concretos: Sansón luchando con el león (v. 33d; cf. Jue 14,5s), los jóvenes en el horno (v. 34a; cf. Dn 3,23-25), la resurrección obrada por Elías (v. 35a; cf. 1 Re 17,20-23), las torturas infligidas a Eleazar (v. 35b; cf. 2 Mac 6,19.28), burlas, azotes, cadenas y cárceles en la época macabea (v. 36)[138], la lapidación de Esteban (v. 37a)[139], el martirio de Isaías (v. 37b)[140], la ascética de los profetas (v. 37d)[141] y de Juan Bautista (Mt 3,4 par), las huidas al desierto en época macabea (2 Mac 5,27; 6,11; 10,6). También es posible ver la historia de David en el v. 33abc (cf. esp. 2 Sm 7,5-17; 8,15). Pero es más importante ver cómo entre anécdota y anécdota, van apareciendo la fe y la justicia (v. 33; cf. vv. 4.7; 10,38), la fuerza y la debilidad (v. 34; cf. vv. 11.17; 1,3; 7,16), la redención final (v. 35c; cf. 9,15) y la resurrección (v. 35ad; cf. v. 19; 6,3; 13,20).

– *Conclusión* (vv. 39s). A pesar de todo, tuvieron que esperar por algún tiempo para disfrutar las promesas (v. 39): la «consagración» final (cf. 10,14) les llegará junto con nosotros, pues estaba prevista para nosotros (v. 40)[142].

b) Exhortación (12,1-29)

Es posible que los primeros lectores de la carta se sintieran bastante «retratados» en las descripciones anteriores (es la gran «cuestión abierta» respecto de la carta); en cualquier caso, el presente capítulo y,

[138] Cf. resp. 2 Mac 7,7; 3,26; 14,27.33 y 1 Mac 9,53; 13,12.
[139] Cf. Hch 7,58s.
[140] Cf. MartIs 5 2,4.
[141] Cf. 1 Re 19,13.19; 2 Re 2,8.13.
[142] Cf. 9,26; cf. Mt 11,11 par.

en algún sentido, todas las secciones exhortatorias animan a los creyentes a responder a los ejemplos recibidos.

En el capítulo 12 distinguimos algunos párrafos más afirmativos y solemnes y otros más prácticos y directos. Proponemos la siguiente división del material: la imagen de la carrera (12,1-4), la imagen de la disciplina paterna (vv. 5-11), consecuencias (vv. 12-17), la imagen del monte santo (vv. 18-24), consecuencias (vv. 25-28).

– *La imagen de la carrera* (12,1-3). La gran lección de los ejemplos recibidos es la «resistencia» (*ypomenô-ypomonê*: vv. 1-3.7; 10,32.36), una de las actitudes más inculcadas en todo el Nuevo Testamento[143], referida mayoritariamente a la persecución.

Queda más dentro del área paulina la imagen de la «competición» (*agôn*: v. 1)[144], imaginada casi siempre como una carrera. Nuestro texto le añade los héroes del capítulo anterior, como una «nube» de espectadores (v. 1a) capaz de mandar «lluvias» de aplausos, pero también rayos y truenos. Asimismo incorpora la idea bautismal de «despojarse» del pecado (v. 1b)[145] para revestirse de Cristo: es el «lastre» que hay que soltar para poder correr. Además, tenemos donde mirar: a Cristo «adelantado» (v. 2a: *arkhêgos*)[146] y «premiador» (ibíd.: *teleiôtês*, «consagrador»; cf. 10,14; 11,40) de nuestra fe.

También es bastante propia del área paulina la incorporación de la «cruz» como tema actual[147]. Nuestro texto (v. 2c; cf. 6,6; 11,26; 13,13) le atribuye toda su carga de «vergüenza» y oprobio. A la luz de la «contradicción» que él sufrió, tenemos que enfocar nuestro «combate» presente, pues todavía no hemos «resistido» hasta la sangre (compárese v. 3 con v. 4)[148]. Es coherente ver ahí los mismos combates atléticos que en 10,32-34 (cf. v. 32: *athlêsin*), cuando los que habían crucificado a Cristo una vez estaban volviendo a crucificarle en la persona de sus discípulos (6,6)[149].

– *La imagen de la disciplina paterna* (vv. 5-11). Surge espontáneamente la queja contra Dios. El «consuelo» (v. 5) es que no se nos castiga por una culpa, sino que se nos «educa» con dureza, como a los niños espartanos: lo dice la Escritura (vv. 5s, citando Prov 3,11s), lo hacen todos los padres (v. 7), excepto con los ilegítimos (v. 8); mucho más debemos permitírselo a Dios (v. 9), que nos educa para hacernos

[143] Cf. Mt 10,22; 24,13s par; Rom 5,3s; 8,25.
[144] Cf. Rom 15,30; 1 Cor 9,25; Flp 1,30.
[145] Cf. Rom 13,12; Ef 4,22.25; Col 3,8.
[146] Cf. Hch 3,15.
[147] Cf. Rom 6,6; 1 Cor 1,13.17s.23; 2,2.8; fuera de Pablo apenas traspasa el nivel anecdótico; cf Hch 2,36; 4,10; Ap 11,8.
[148] Cf. 2 Mac 13,14.
[149] Cf. 1 Tes 2,14-16.

participar de su santidad (v. 10; cf. 10,14) y sabrá sacar de esa «gimnasia» (v. 11c: *gegymnasmenoi*)[150] frutos sosegados de justicia *(ibíd.)*[151].

– *Consecuencias* (vv. 12-17). Las rodillas agarrotadas son un gran problema para la carrera (v. 12)[152]: hay que ponerlas en forma. Y hay que marcar bien el camino, para que el cojo no se acabe de desviar, sino que se cure (v. 13). Esos cojos pueden ser los «indolentes» (5,11; 6,12), que están faltando a las reuniones (10,25): se podrían convertir en apóstatas que pisotean al Hijo de Dios (10,29) y vuelven a crucificarlo (6,6).

La cohesión dentro de la comunidad y el deseo de ver un día al Señor (v. 14)[153] pueden ayudarles a quedar dentro. Pero puede ocurrir que alguien, por algún resentimiento (v. 15b, citando Dt 29,17, que se refiere a la idolatría), deje la gracia (v. 15a)[154] y atraiga a otros consigo (v. 15c)[155]. También por interés material podría alguien «prostituirse» (pecar por dinero) y perder la primogenitura (v. 16; cf. v. 23: «la Iglesia de los primogénitos»), como Esaú, que se jugó definitivamente la bendición (v. 17)[156].

– *La imagen del monte santo* (vv. 18-24). La conjunción entre el Sinaí y el monte Sión (donde se ubicaba el Templo) sintetiza los temas doctrinales de la carta. En el Sinaí, Dios marcó distancias entre lo sagrado y lo profano (el adjetivo *bebêlos* aparecía en el v. 16): con fenómenos meteorológicos (vv. 18-19a)[157], con una voz que aterraba (v. 19)[158] y con la orden de matar a todo animal que se acercara (v. 20[159]; hasta el punto de que el mismo Moisés se asustó (v. 21)[160]. Nosotros, en cambio, no hemos de tener miedo porque hemos sido introducidos en la «montaña» donde está la tienda verdadera (v. 22a; cf. 8,5) y en la «ciudad» celestial (v. 22b; cf. 11,10.16; 13,14), que también se llama Jerusalén[161]. Allí está la Iglesia de los primogénitos (v. 23a; cf. v. 16; 1,6)[162] inscritos en el Libro de Dios (v. 23b)[163], y Dios mismo, y los justos «consagrados» (v. 23d; cf. 10,14; 11,40), y el mediador de la Nueva Alianza (v. 24a; cf. 9,15), y su sangre, más eficaz que la de Abel (v. 24b; cf. 9,14; 11,4).

[150] Cf. 1 Tim 4,7s.
[151] Cf. Flp 1,11; Sant 3,18.
[152] Cf. Is 35,3.
[153] Cf. Mt 5,8; 1 Cor 13,12; 1 Jn 3,2.
[154] Cf. 10,29; Gál 5,4.
[155] Cf. Dt 29,17: «o una familia, o una tribu...».
[156] Según Gn 27,30-40; cf. 6,4; 10,26.
[157] Cf. Ex 19,16.18s; Dt 4,11s.
[158] Cf. Ex 20,18s; Dt 5,25-27; 18,16.
[159] Cf. Ex 19,12s; 1 Cor 29-32.
[160] Citando Dt 9,19; cf. 2 Cor 3,12s.18.
[161] Cf. Ap 21,10s.
[162] También Ex 4,22; Jr 38,9; Sab 18,13.
[163] Cf. Flp 4,3; Ap 21,27.

Por contraste, está aludiendo a la Jerusalén *de ahora* (Gál 4,26), así como a los demás hermanos que un día tuvieron la primogenitura (v. 16) y ahora han sido borrados del Libro (cf. Ap 3,5) por Dios, juez de todos (v. 23c; cf. 4,12s; 6,2; 9,27; 10,27.30; 13,4).

– *Consecuencias* (vv. 25-28). Pero Dios es juez *de todos*, y quizás más de los que estuvieron más cerca de él: si no escaparon los que sólo habían recibido oráculos, mucho menos los que estuvieron en el mismo cielo (v. 25; cf. v. 23; 10,28s). Porque Dios va a «remover» el mismo cielo (v. 26, citando Ag 2,6.21), ahora que en él quedan criaturas «removibles» (v. 27). El «reino» como tal es inconmovible (v. 28a; cf. 1,8): en él encontramos gracia (v. 28b)[164] y podemos dar un culto agradable a Dios (v. 28c)[165], que es un fuego que consume (v. 29)[166].

5. *Conclusión epistolar (13,1-25)*

El impacto del c. 11 se ha mantenido, según hemos intentado mostrar, a lo largo del c. 12: los ejemplos de los antiguos tenían que defender a los cristianos de la tentación de apostasía. El c. 13, por su parte, no da la sensación de iniciar un tema nuevo, sino de concluir la carta como tal.

a) Exhortaciones finales (13,1-17)

Empieza con una batería de exhortaciones sobre los temas clásicos de la parénesis (que mira más a la conducta que a la fe: vv. 1-6). En un segundo momento (vv. 7-17), enmarcándolas en dos referencias a los «dirigentes» (vv. 7.17), introduce temas específicamente eclesiales, en clara referencia al contenido de la carta.

La exhortación general cabría, en moral clásica, en el ámbito del quinto (vv. 1-3), del sexto (v. 4) y del séptimo mandamiento (vv. 5s), pero la carta se fija más en la perfección de la virtud que en la evitación del pecado. Lo primero es el amor fraterno (v. 1)[167], expresado como «hospitalidad» (v. 2; cf. 6,10)[168] y solidaridad con los presos y maltratados (v. 3; cf. 10,34; 11,25)[169]. A la unión matrimonial le atribuye una gran dignidad y pureza (v. 4a), no extensible, ciertamente, a la fornicación ni al adulterio (v. 4b; cf. 12,16)[170]. Los «dirigentes» (ê*goumenoi*: vv. 7.17.24)[171] son los que les anunciaron la Palabra (v. 7a), es decir, según

[164] Cf. v. 16; 4,16; 10,29.
[165] Cf. v. 2; 8,5; 9,9.14; 11,5s; 13,16.
[166] Citando Dt 4,24; 9,3; cf. v. 18; 10,27; 1 Cor 3,13.15; 2 Tes 1,8.
[167] Cf. Rom 12,10; 1 Tes 4,9.
[168] También Gn 18,2s; 19,1-3; Rom 12,13.
[169] También Mt 25,36.39s.
[170] También 1 Cor 6,9s; Gál 5,19-21; Ef 5,5.
[171] Cf. títulos paralelos en Rom 12,8; 1 Tes 5,12; 1 Cor 12,28; Gál 6,6; Flp 1,1.

2,3, antiguos discípulos del Señor. Hay que obedecerles (v. 17a)[172] porque se inquietan por nosotros (v. 17b)[173] como quien tiene que dar cuenta de nuestras almas (v. 17c). En el v. 24 añadirá que hay que saludarles a todos. Entremezclados con las alusiones a los «dirigentes», encontramos un buen número de «pensamientos» (vv. 7-9 y 14-16) y exhortaciones (vv. 11-13).

Resumimos: Cristo durará siempre, mientras que el Antiguo Testamento está acabando (v. 8; cf. 8,13); no podemos sustituir la gracia de Dios por la «fortaleza» que nos ofrece cierto tipo de comidas (v. 9; cf. 4,16; 9,10; 12,15), ya que nosotros tenemos una comida muy superior a aquella que sólo podían comer los sacerdotes (v. 10)[174].

La exhortación central (vv. 11-13) parte de un detalle del rito del día de la Expiación: que los cuerpos de animales cuya sangre era llevada al Santo de los Santos (por tanto, los que más se acercaban a Dios) eran quemados fuera del campamento (v. 11; cf. Lv 16,27). Entiende que por eso Jesús murió fuera de las murallas (v. 12) y a nosotros nos toca salir de la Jerusalén actual, llevando el oprobio de Cristo (v. 13)[175]. De ahí se deduce (vv. 14-16) que vamos camino de la ciudad definitiva (v. 14)[176] y que, como sacrificio, ofrecemos la alabanza y la confesión de su nombre (v. 15)[177], así como la comunión con los demás (v. 16)[178].

b) Despedida (13,18-25)

La carta, como hemos dicho, no contiene nada específicamente epistolar en su introducción, pero sí en la presente despedida. Además de una bendición algo más solemne (vv. 20s), contiene alusiones a su situación personal (v. 18), a su esperanza de verles (v. 19), al tipo de carta que les ha escrito (v. 22) y a su compañero Timoteo (v. 23). Termina con saludos (v. 24) y con una bendición-sello (v. 25). Hay que reconocer –las «cuestiones abiertas» dirán algo más– que se trata del fragmento más paulino de toda la carta.

La gran bendición (vv. 20s) tiene distintos parentescos: el Dios de la paz (20a)[179] resucitó a Cristo (v. 20b)[180], pastor de las ovejas (v. 20c)[181]

[172] Cf. 1 Tes 5,12s; 1 Cor 16,16.
[173] Cf. 2 Cor 11,28.
[174] Cf. 6,4; Ex 29,32; Lv 8,31.
[175] Cf. 10,33; 11,26; 12,2.
[176] Cf. 11,10.16; 12,22.
[177] Cf. 3,1; 4,14; 10,13; Flp 2,17.
[178] Cf. 10,33; Rom 12,1; Flp 4,18.
[179] Cf. Rom 15,33; 16,20; Flp 4,9; 1 Tes 5,23.
[180] Cf. 11,19; Rom 4,24; 8,11; 10,9.
[181] Cf. Jn 10,3.11-16; 1 Pe 2,25; 5,4.

con la sangre del testamento eterno (v. 20d)[182]. Él tiene que hacernos «madurar» (v. 21a)[183] en orden a hacer su voluntad (v. 21b)[184] y serle agradables (v. 21c)[185] por medio de Jesucristo, a quien sea la gloria por los siglos (v. 21d)[186].

Finalmente, define la carta como una breve palabra de exhortación (v. 22)[187], les comunica que Timoteo ha sido liberado y que espera ir a verlos junto con él (v. 23) y saluda a los dirigentes (v. 24a; cf. vv. 7.17) y a todos los «santos» (v. 24b)[188]. Los de Italia se añaden a su saludo (v. 24), que se expresa de la forma más clásica posible (v. 25).

C. CUESTIONES ABIERTAS

Recordamos que, por su falta de encabezamiento epistolar y por el estilo propio de cierta retórica helenista, se ha llegado a decir que la Carta de san Pablo a los Hebreos ni era carta, ni era de san Pablo, ni iba dirigida a cristianos hebreos. Entre los estudiosos se considera cerrada la cuestión de si el mismo apóstol redactó la carta, pero siguen abiertas todas las demás: su grado de proximidad al apóstol, la posibilidad de que sea realmente una carta y esté dirigida a hebreos (mejor dicho: a judíos helenistas), así como una mayor aproximación en cuanto al autor, el lugar y el tiempo de su composición.

En el fondo, se trata de dos cuestiones de matiz (hasta qué punto Hebreos es carta y hasta qué punto es paulina) y una cuestión de fondo, realismo o ficción: si los destinatarios y el marco histórico en que viven son los que la carta sugiere (judeocristianos que vivían en Palestina antes del año 70) o bien son cristianos gentiles de Occidente, a los que se quiere impresionar a través de un mensaje presuntamente llegado «de lejanas tierras». Lo segundo es el caso, en nuestra opinión, de la Carta de Santiago. Lo primero puede ser el caso de la Carta a los Hebreos, aunque la cuestión está lejos de quedar definitivamente aclarada.

En resumen, pues, debemos afrontar tres cuestiones: epistolaridad de Hebreos, paulinidad de Hebreos, realismo de

[182] Cf. 9,14s.21; Mt 26,28 par; 1 Cor 11,26.
[183] Cf. 10,5; 11,3; 1 Cor 1,10; 1 Tes 3,10.
[184] Cf. 10,7.9s.36; Rom 12,2; 15,32.
[185] Cf. v. 16; 11,5s; 12,28; Rom 12,1s; 14,18.
[186] Cf. dirigido a Cristo: Rom 16,26; 2 Tim 4,18; 2 Pe 3,18.
[187] Cf. 6,18; 12,5; Rom 12,8; 15,4s.
[188] Cf. 3,1; 6,10; 10,19.

Hebreos. En torno a esos tres puntos expresaremos nuestra opinión, sin dejar de sopesar las razones de quienes siguen opiniones distintas.

1. Epistolaridad de Hebreos

Aparte de la minicarta a Filemón, de casi ninguna de las cartas anteriores pudimos decir que eran simplemente cartas: todas tenían, en grado diverso, algo de homilía o de «tratado» (ensayo): algunas menos, como Tesalonicenses y Filipenses; otras más, como Romanos y Efesios. Las considerábamos, «sin embargo, cartas» por una serie de características formales (sobre todo, al principio y al final), por su tono familiar, propio de una interpelación directa a unos destinatarios presentes, por la repetida interpelación «hermanos» y por la referencia a situaciones concretas del remitente o de los destinatarios.

La Carta a los Hebreos, por sus más altos vuelos retóricos, parece más «epístola» que «carta». Desde el punto de vista formal, carece tanto de encabezamiento como de exordio epistolar (en el que salen las relaciones remitente-destinatario), pero no carece de final epistolar, con bendiciones solemnes (vv. 20s.25) y saludos (v. 24), con alusiones a su situación personal (v. 18), a su esperanza de verles (v. 19), al tipo de carta que les ha escrito (v. 22) y a su compañero Timoteo (v. 23).

Por otro lado, pende sobre la carta (ha quedado para el final) el problema de su «realismo», pues donde los adversarios son fingidos parece que estamos más en el terreno literario que en el de la comunicación epistolar. De todos modos, entendemos que una carta pseudoepigráfica también puede ser carta: si se dirige a unos destinatarios concretos en el tono y con los contenidos propios de una carta, potenciando sólo su impacto por medio de una ficción.

Personalmente, no consideramos decisiva la falta de encabezamiento, como tampoco el final que lleva actualmente. El encabezamiento original podía haber sido suprimido en el momento en que la carta fue dirigida a otros destinatarios. En esa misma circunstancia, la conclusión original podía haber sido sustituida por la que ahora tenemos (13,23-25).

Prescindiendo de estos elementos, creo que se puede hablar de «carta» en el sentido de: a) escrito dirigido a unos destinata-

rios concretos, con alusiones a su realidad actual; b) escrito eminentemente «pastoral», destinado a promover con notable urgencia ciertas actitudes de los destinatarios. El tono más elevado y la inclusión de secciones más especulativas nos acerca al género epístola (composición literaria que imita la carta). Pero los otros dos elementos indicados me parecen predominantes.

La alternancia de momentos teóricos y prácticos la acerca precisamente a las cartas de Pablo. Por otra parte, también en la línea de Pablo, utiliza cuatro veces el vocativo «hermanos» (3,1.12; 10,19; 13,22).

2. *Paulinidad de Hebreos*

Las últimas observaciones nos colocan ya en la línea de una cierta «paulinidad», aunque en esta línea encontraríamos, no sólo la Carta de Santiago (que también abunda en la interpelación «hermanos»), sino las demás Cartas Católicas (conocidas como «de Pedro», «de Judas» y «de Juan»), que también toman algo de lo que podríamos llamar el género literario de Pablo.

En cierto sentido, por otro lado, Hebreos es el menos paulino de todos los escritos del Nuevo Testamento: por cuanto que no contempla *para nada* la conversión de los gentiles ni la Iglesia que se extiende de un extremo a otro de la tierra. No la niega, pero parece que esté fuera de su horizonte. Aunque también eso podría ser fruto de una ficción (como lo es, a nuestro modo de ver, en la Carta de Santiago) o de un extremo realismo: el mismo apóstol (o un discípulo aventajado) podía haber hecho alarde de lo que dice 1 Cor 9,20, haciéndose «judío con los judíos».

De todos modos, hay que buscar la coincidencia de Hebreos con Pablo más en lo que dice que en lo que no dice[189]. En este sentido, vale la pena considerar todos los paralelismos con textos paulinos que acompañan cualquier lectura de la carta: en el apartado anterior hemos insistido en los que la acercan a las grandes cartas, pero también son notables los que la acercan a Efesios y Colosenses.

Buscando el fondo de esas coincidencias, las cifraríamos en dos principios: a) Hebreos coincide con Pablo en la cristología,

[189] K. Backhaus, *Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule*, Biblische Zeitschrift 37 (1993) 183-208.

como quien ha bebido en las mismas fuentes; b) Hebreos coincide con Pablo subrayando la diferencia entre los dos Testamentos, el de la Ley y el de la gracia. Digamos algo sobre cada uno de estos puntos.

a) Hebreos y las tradiciones cristológicas

En el tema cristológico, las grandes cartas de Pablo trascienden indudablemente los niveles alcanzados en la(s) carta(s) anterior(es). Si en Primera Tesalonicenses se descubría una compenetración total entre el Señor Jesús y Dios Padre, en Primera Corintios se llegaba a una especie de «definición de competencias» entre el Padre, como «un solo Dios», y Jesucristo, como «un solo Señor» (1 Cor 8,6). Todo eso en el contexto de una identificación de Jesús con la Sabiduría de Dios, dentro de una escuela de sabiduría reservada a los cristianos más maduros:

> Hablamos de sabiduría entre los perfectos... una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, que Dios predestinó antes de los siglos para gloria nuestra. Ninguno de los príncipes de este mundo la conoció. Porque, si la hubiesen conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria (1 Cor 2,6-8).

Todos los indicios nos llevan a creer que el autor de Hebreos ha asistido a esa misma escuela:

> Vosotros que, por el tiempo que lleváis, ya tendríais que ser maestros, todavía necesitáis ser instruidos sobre los rudimentos de las Palabras de Dios: estáis necesitando leche, en vez de comida sólida (Heb 5,12; cf. v. 14: «de los perfectos»).

La misma situación que lamenta 1 Cor 3,1s:

> Yo, hermanos, no os pude hablar como espirituales, sino como carnales, como párvulos en Cristo: os di a beber leche en vez de comida, porque no la podíais tomar.

También hemos insistido, por el fuerte semitismo de alguno de sus componentes, en la prepaulinidad y la posible «palestinidad» del himno de Flp 2,6-11. Sobre todo por el uso de «el nombre» como tercer sustituto de «Yahveh».

La carta a los Hebreos da varios indicios de que conoce este mismo himno. Comenzando por el tema del nombre:

> Tan superior a los ángeles cuanto es diverso el nombre que ha heredado (Heb 1,4).

El binomio humillación-exaltación, central en el himno de Filipenses, es presentado así por Heb 2,10:

> Vemos que Jesús, reducido en un momento por debajo de los ángeles, por medio del sufrimiento de la muerte, es coronado de gloria y majestad.

La «forma de esclavo», que se hiciera «semejante a los hombres» y la «muerte» como secreto del paso de la humillación a la exaltación, que conocemos por Flp 2,6-8, los encontramos magistralmente reelaborados en Heb 2,14s:

> Ya que los hijos participaban de la carne y la sangre, él participó plenamente de ambas a fin de desbancar, por medio de la muerte, a aquel que tenía el poder de la muerte y reconciliar a aquellos que, por el temor de la muerte, estaban condenados de por vida a la esclavitud.

Si Flp 2,8 dice que fue «obediente hasta la muerte», Heb 5,8 también relaciona pasión y obediencia:

> Aun siendo hijo, aprendió la obediencia a través de lo que padeció.

Como extremo de la humillación, Flp 2,8 pone la muerte en cruz. Heb 12,2, también:

> Padeció la cruz, despreciando la vergüenza, y se sentó a la derecha del trono de Dios.

Por ello, según Flp 2,9, Dios lo «sobreexaltó» (*yperypsôsen*). Hebreos habla también de exaltación en términos parecidos.

> Lo hizo sentar a la derecha de la Majestad en las alturas *(en ypsêlois:* Heb 1,3); elevado más arriba *(ypsêloteros)* que el cielo (7,26).

Tampoco falta, como en Flp 2,10, que lo han de adorar los seres celestiales:

> Que se prosternen ante él todos los ángeles de Dios (Heb 1,6).

Finalmente, los dos textos coinciden en atribuir a Cristo, en posición destacada, la condición de «Dios». Recordemos Flp 2,5:

> El cual, teniendo «forma» de Dios, no consideró cosa robada (o: «cosa apetecible») encontrarse a la altura de Dios.

Se corresponde con Heb 1,8, que atribuye al Hijo el texto de Sal 45,6:

> Al Hijo le dice: «Tu trono, oh Dios, es por los siglos de los siglos».

No podemos profundizar en el sentido de cada uno de estos textos, pero una observación se impone a la mente: en Filipenses disponemos de una *simple cita* de un texto acabado, en un lenguaje distinto del de Pablo y sin otros reflejos específicos en el resto de la carta. En Hebreos, en cambio, tenemos la impresión de que el himno llena toda la carta: como si Pablo nos hubiera mostrado simplemente una piedra preciosa, mientras que con Hebreos hubiéramos entrado *en el mismo taller* donde aquella pieza fue elaborada, ya que nos muestra todo el entramado de citas del Antiguo Testamento, de las que aquel himno podía haber surgido.

Cosa parecida ocurre con el himno de Col 1,15-20. Hemos visto cómo, en el conjunto de Colosenses y Efesios, el himno jugaba un papel relativamente modesto, como si el autor de aquellas cartas (a nuestro entender, Pablo) lo hubiese ido asimilando poco a poco (curiosamente, en Efesios más que en Colosenses). Hebreos, en cambio, parece tenerlo perfectamente asimilado, a pesar de que tampoco hace salir a cada momento lo que el himno tiene de más específico, sino que lo concentra en un texto:

> Al final de estos días, que son los últimos, nos ha hablado por medio del Hijo, por medio del cual había creado los siglos. Él, que es reflejo de su gloria e impronta de su sustancia, que sostiene todas las cosas con la palabra de su poder... (Heb 1,2s).

Que todas las cosas han sido creadas «por medio de él» (*di'autou*) es afirmación común a 1 Cor 8,6; Col 1,16 y Heb 1,2; 2,10. «Reflejo de su gloria e impronta de su sustancia» (1,3) expresa, de manera original, lo mismo que «imagen del Dios invisible» (Col 1,15). Pero Hebreos recoge, además, dos elementos del himno que no tienen correspondencia específica en ninguna de las cartas que llevan el nombre de Pablo: cuando dice que «sostiene todas las cosas con la palabra de su poder» (Heb 1,3), dice, con otras palabras, que «todo subsiste en él» (Col 1,17). Por otro lado, Heb 2,10 une «por medio de él» (*di'autou*) con «en orden a él» (*di'auton*), como también Col 1,16 une «por medio de él» (*di'autou*) con «destinado a él» (*eis auton)*, aunque el texto de Hebreos parece referido a Dios y no a Cristo.

Por desgracia, no podemos fechar con precisión la Carta a los Colosenses. Pero el mero hecho de que con el himno de Colosenses ocurra lo mismo que con el de Filipenses (más profundizado por Hebreos que por el autor de la carta) encaja perfecta-

mente con la idea de un origen común de los dos himnos y de unas buenas relaciones de Pablo con la escuela judeocristiana helenística que los elaboró.

Esta escuela pudo estar afincada en Cesarea, donde el apóstol pasó varias temporadas, hasta que le tocó estar dos años prisionero en la ciudad, pero con un cierto «confort» (*anesin*: Hch 24,23). De los cristianos de Cesarea, encabezados por Felipe, el apóstol podría haber tomado, en época más temprana, el himno de Filipenses y otras «piezas» prepaulinas. Junto a ellos, en sus dos años de cautividad «suave», podría haber elaborado las Cartas a los Colosenses y a los Efesios. Ello explicaría de algún modo las diferencias entre estas dos cartas y el resto de los escritos paulinos. Alguna confirmación de ello nos pueden dar los abundantes paralelismos entre Hebreos, Colosenses y Efesios [190], sobre todo para quien entienda que la Carta a Filemón fue escrita desde Cesarea y que Colosenses fue mandada junto a ella.

Quien quiera caminar más sobre seguro, objetará que las correspondencias no son perfectas, que no está demostrada la *dependencia literaria* de Hebreos respecto de los himnos citados. De todos modos, los paralelismos son suficientes para ver que ciertas ideas (y ciertas expresiones) ya *estaban ahí* cuando se escribió la Carta a los Filipenses (mayoritariamente colocada en los años cincuenta). Creo que la comparación basta para afirmar que Pablo y el autor de Hebreos tenían acceso a tradiciones semejantes y para opinar (pues hay muchas opiniones en contra) que la «cristología avanzada» no es argumento suficiente para colocar la Carta a los Hebreos a fines de siglo.

b) Hebreos y el paulinismo

La falta de «paulinismo» es la razón por la que muchos críticos alejan cuanto pueden del área paulina escritos totalmente «devotos» de Pablo, como los Hechos de los Apóstoles y las Cartas a los Colosenses y a los Efesios. No vamos a hacer de Hebreos un escrito más «paulinista» que los tres anteriores, pero nos atrevemos a postular una coincidencia sustancial de Hebreos con el pensamiento de Pablo e incluso una posible

[190] Recordemos Vanhoye, *L'Épître*.

dependencia (muy libre, por cierto) de Hebreos respecto de los escritos paulinos.

Si el marco de referencia para las tradiciones comunes podría ser nuestro capítulo sobre la catequesis primitiva, la piedra de toque respecto de las ideas específicamente paulinas podría ser el capítulo sobre la teología de las grandes cartas. Creo que quien compare todos los paralelismos entre Hebreos y Pablo puede muy bien llegar a la conclusión de que ciertas ideas originales del apóstol han sido conocidas y reelaboradas por el autor de Hebreos.

Insistiremos en una: que el hombre se justifica por la fe y no por las obras de la Ley (Gál 2,16; Rom 3,28)[191]. Como en el caso de Hch 13,38s, Hebreos habla del tema con otra «música» (aparentemente, mucho más fría), pero se acerca a él mucho más de lo que suele suponerse.

Todo el c. 11 de Hebreos es un canto a «la salvación que se obtiene por medio de la fe» (v. 7). Además, esta fe está casi siempre ligada a una Palabra de Dios, aunque, en algún momento, es asimilada a cualquier tipo de «creencia» en él:

> Para acercarse a Dios es preciso creer que existe y que recompensa a aquellos que le buscan (v. 7).

Más «paulina», siendo muy original, es quizás la polémica de Hebreos en torno a la Ley. Recordemos la frase de Gálatas:

> ¿Es que la Ley va contra las promesas de Dios? ¡En modo alguno! Pero, si se hubiese dado una Ley capaz de dar la vida, verdaderamente la justicia vendría de la Ley (3,21).

Hebreos también dice cosas atrevidas sobre la incapacidad de la Ley. Recordemos la más central:

> que no fue «sacerdote» en virtud de un precepto carnal, sino por la fuerza de una vida indestructible (Heb 7,16).

Añadamos, sobre la Ley:

> La Ley no llevó nada a la perfección, sino que fue la introductora de una esperanza mejor (v. 19);

[191] Cf. B. Witherington III, *The Influence of Galatians on Hebrews*, NTS 37 (1991) 146-152.

La Ley instituye para los hombres sacerdotes frágiles, pero la palabra del juramento que vino después de la Ley nos da al Hijo, perfecto para siempre (v. 28).

Los podemos relacionar, respectivamente, con dos textos de Gálatas:

La Ley fue nuestro pedagogo hacia Cristo para que fuésemos justificados por la fe (Gál 3,23);

Cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo... para que nos rescatase de la Ley, para que recibiésemos la filiación (4,4).

Quien tenga claro (el apartado siguiente tratará el tema) que Hebreos es un escrito posterior a las grandes cartas paulinas, deberá reconocer que Hebreos se pone más a favor de Pablo que en contra de él. Quien, como apuntábamos hace poco, entienda que Hebreos es fruto de una reflexión teológica que empezó antes que las grandes cartas paulinas y de la que el mismo Pablo aprovechó durante su estancia en Cesarea, podrá dar cabida a una cierta intuición: que no sólo el apóstol aprendió algunas cosas, como acabamos de decir, sino que también aprendieron de él los cristianos helenistas. Por eso el apóstol se podrá considerar un poco padre de la Carta a los Hebreos.

3. *Realismo de Hebreos*

El realismo de las cartas indudables de Pablo es algo aceptado por los estudiosos más críticos: en ellas encontramos situaciones y reacciones que no pueden ser inventadas, junto con un lenguaje tan directo y auténtico que impone la idea de una gran sinceridad por parte de quien escribe.

La Carta a los Hebreos se ve necesariamente como algo distinto: no es que se considere que su autor es «falso» en el sentido ético de la palabra, pero su misma calidad literaria y su modo «sofisticado» de argumentar facilitan que se le atribuya un cierto grado de «fabulación», como para poderle atribuir un escrito «pseudoepigráfico» (igual que, según nuestra opinión, las Cartas Pastorales y la Carta de Santiago).

No hay, pues, que descartar la hipótesis de una cierta «ficción», como no se puede descartar que, en la transmisión de la carta, haya habido alguna omisión o algún añadido.

En este sentido, en la búsqueda del autor real o de las circunstancias reales en que fue escrita la carta no consideramos decisivos la falta de un encabezamiento y de exordio epistolar, como tampoco el final epistolar de que está dotada. Tanto más tratándose de una carta que presuntamente trata problemas de los judeocristianos en Palestina, pero da su primera señal de vida en los escritos de Clemente Romano.

En la *Carta de Clemente*, escrita a finales del s. I, se han encontrado más de veinte paralelos con Hebreos, que han llevado a casi la totalidad de los autores a creer que nuestra carta es anterior. Leemos uno:

> Él, que siendo esplendor de su grandeza es tanto más grande que los ángeles cuanto más excelente es el nombre que ha heredado. Efectivamente, de él está escrito: «El que utiliza como mensajeros a los espíritus y como servidores a las llamas de fuego.» En cambio, respecto del Hijo dice el Señor: «Tú eres mi Hijo, yo hoy te he engendrado. Pídemelas y te daré las naciones por heredad y los confines de la tierra como posesión». Y, en otro lugar, dice: «Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies» (36,2-5).

Nos parece tan claro el parecido del texto de Clemente con Heb 1,3s.7.5.13 como la respuesta a la pregunta sobre quién es el maestro y quién el discípulo en ese tipo de razonamiento.

Es posible, ciertamente, que la carta procediera del mismo Occidente como escrito tímidamente pseudopaulino. En favor de esta posibilidad se suele citar:

a) que, entre los «fundamentos» de la iniciación cristiana, pone el arrepentimiento de las obras muertas y la fe en Dios (6,1), más propios de la conversión de un gentil que de la conversión de un judío;

b) que el autor no demuestra tener un conocimiento preciso del culto del segundo Templo, pues habla de «tienda» y no de «templo», ignora que el arca de la Alianza había desaparecido desde hacía tiempo y confunde los sacrificios cotidianos con el sacrificio del día de la Expiación (Heb 7,27; 10,10-12);

c) que aquella comunidad profesaba doctrinas especialmente extrañas: confundían, por ejemplo, la inasistencia a los actos de culto con una apostasía imperdonable (si se lee Heb 10,26 a la luz del v. 25); multiplicaban los bautismos (6,2), pero rechazaban la eucaristía (no hablan de ella) con tal de evitar cualquier sombra de «repetición» del sacrificio de Cristo.

Ninguno de estos capítulos nos resulta convincente.

No nos parece definitivo –*supra, a)*– el hecho de que, entre los fundamentos de la fe, se coloque el «arrepentimiento de las obras muertas» y la «fe en Dios» como indicio de que los destinatarios eran gentiles. El elemento «arrepentimiento» (*metanoia*) no era extraño ni a la proclamación de Juan (cf. Mt 3,2), ni a la de Jesús (cf. 4,17) o la de los apóstoles (Hch 2,38). «Fe en Dios» también puede ser una manera de decir «fe en el evangelio –o en la Palabra– de Dios». De hecho, Heb 3,11 habla de la apostasía del evangelio como de una apostasía «del Dios vivo» y 5,12 habla de la iniciación cristiana como de los «elementos iniciales de las Palabras de Dios». Por otro lado, el juicio que nos formamos sobre un escrito de trece capítulos no tendría que depender únicamente de una palabra («Dios», en vez de «Cristo» o «el Señor»), precisamente porque esa palabra *podría* haber sido introducida cuando se adaptó el escrito a otro auditorio.

En cuanto a los «deslices» rituales de la carta –*supra, b)*–, creo que se pueden explicar más por artificio literario (sobreposición del plano «histórico-bíblico» con la realidad del cielo y la del culto actual) que a ignorancia de esta última. Por eso no se habla sólo de «tienda», sino también de «campamento» (13,11.13) que tiene «murallas» (v. 12), sin olvidar las alusiones a Sión y a Jerusalén (12,12). También puede ser debido al artificio, o al calor de la polémica, si en 7,27 atribuye a los sacrificios cotidianos el sacrificio por los pecados del propio sacerdote, que es propio del día de la Expiación (Lv 16,6.15)[192].

En cuanto a las «doctrinas extrañas» de la comunidad –*supra, c)*–, diríamos que cuesta poco atisbar la persecución en distintos rincones de la carta (recordemos los ejemplos de 11,32-37 y las consecuencias que de ellos se sacan en 12,1-4). Eso nos lleva a pensar que en 6,6 y 10,26 el autor se refiere a la auténtica apostasía y no a cualquier «pecadillo». Por otra parte, el autor utiliza repetidamente las tradiciones que se derivan de la institución eucarística (cf. esp. «sangre de la Alianza» en 9,20; 10,29; 12,24; 13,20 y en Mc 14,24 par; «gustar el don celestial», en 6,4; «comer del altar», en 13,10): no será fácil demostrar que las utiliza prescindiendo de la eucaristía como tal.

[192] G. Deiana, *Il giorno dell'Espiazione. Il "Kippur" nella tradizione biblica* (Bolonia 1994).

El mayor argumento en favor del origen occidental (y con ello de una cierta ficción) de la carta son sus versículos finales (13,23-25): la alusión a Timoteo y a la visita del autor, así como los saludos desde Italia. Por eso, el precio de la hipótesis «realista» (la que sitúa la carta en Palestina durante los años sesenta) es admitir que, cuando se adaptó el escrito a un auditorio occidental, se suprimieron algunos versículos al principio y se añadieron éstos al final.

La cuestión sigue abierta, pero, como hemos dicho, nos inclinamos por la hipótesis realista: una auténtica carta (consideramos auténtico 13,1-21 y entendemos que desaparecieron los versículos iniciales) escrita por y destinada a judeocristianos helenistas después del paso de Pablo por Cesarea y antes de la guerra judía (en los primeros años sesenta).

Como posible autor, nos inclinaríamos por «Felipe, el evangelista» (Hch 21,8), segundo después de Esteban (6,5; 8,5s.12s.26.29-31.34s.38-40) y probable continuador de su polémica frente a la Ley y el Templo (6,11.13s). Pero damos este nombre sencillamente como «emblemático» de un movimiento del que el mismo Pablo aprendió. La tradición le hace huir de Cesarea al desencadenarse la guerra judía y morir en Éfeso, donde también habría huido Juan el Evangelista. Todo lo que hemos dicho en favor del «paulinismo» de la carta iría en favor de dicha hipótesis.

Como confirmación, añadiríamos que el dramatismo de la carta, la insistente preocupación por realidades que desaparecieron el año 70, la cantidad de conocimentos difíciles de reunir en ambientes alejados del templo de Jerusalén hablan más bien en favor del realismo[193]. Sobre todo la idea de que Heb 8,13 se habría formulado de modo totalmente distinto después de la destrucción del Templo[194].

[193] En este sentido, merecen especial consideración las lecturas judías de la carta, cf. D. Flusser, «*Today if You Will Listen to this Voice*». *Creative exegesis in Hebrews 3-4*, en B. Uffenheimer, *Creative biblical exegesis* (Sheffield 1988) 55-62; asímismo, los paralelismos con documentos de Qumrán; cf., por ejemplo, H. Loehr, *Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Heb und in Qumran*, en M. Hengel, *Königsherrschaft Gottes* (Tubinga 1991) 185-205.

[194] Entre los partidarios del realismo, cuenta el comentario de C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, 2 vols. (París 1977) y A. Vanhoye, *Situation du Christ* (París 1969) 48-60.

Finalmente: nos parece muy difícil de inventar la reconstrucción que hace la carta de los que recaen en el judaísmo: «vuelven a crucificar al Hijo de Dios y a exponerlo a público oprobio» (6,6), bajo la idea de que la persecución del cristianismo por parte judía es continuación de la crucifixión de Cristo (cf. 1 Tes 2,14-16). A los judeocristianos helenistas de Palestina les podía resultar especialmente penoso encontrarse fuera del «campamento» de Israel (13,13). Podían caer en la tentación de reincorporarse a los ritos de Israel, aduciendo que en su alma conservarían sentimientos de «arrepentimiento» y que no podía tener nada malo un culto ordenado por Dios y practicado por el mismo Cristo. El autor les respondería que no les valdría de nada ese «arrepentimiento» (6,6) ni ninguno de los sacrificios de la antigua Ley (10,26).

Exactamente lo mismo que les habría dicho el apóstol san Pablo:

> Yo, Pablo, os lo digo: si os dejáis circuncidar, de nada os servirá ya Cristo... Habéis roto con Cristo, quedáis fuera de la acción de la gracia los que os queréis justificar en la Ley (Gál 5,2.4)

Lo cual podría bastar para que a más de uno se le ocurriera contar la Carta a los Hebreos entre las cartas paulinas.

Bibliografía para el trabajo personal

La Carta a los Hebreos es una especie de paraíso para quien quiera buscar correspondencias verbales y estructuras en todos los niveles; el modelo de este tipo de trabajos es sin duda Vanhoye, *La structure*, pero vale la pena seguir investigando de modo personal.

Ya observamos que, en cuanto al léxico, Hebreos se encuentra más próxima al Nuevo Testamento (y no digamos a los Setenta) de lo que su nobleza sintáctica nos haría suponer. Partiendo de esa notable comunidad de léxico, vale la pena buscarle (basándose en diccionarios y concordancias) paralelismos de contenido en todo el Nuevo Testamento. Al final resultará que una cierta inscripción de nuestra carta entre las «paulinas» no es del todo disparatada.

La exégesis de detalle puede contar con ayudas de gran calibre. Damos otra vez el primer lugar al de Spicq en dos volúmenes (citado). No comportan menor compromiso los también citados de Weiss y Braun (algo más radical), así como el de E. Gräßer, *An die Hebräer*, 3 vols. (Neukirchen 1990-1997), más el de G. W. Buchanan, *To the Hebrews* (Garden City 1972) y el algo más pastoral de H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews* (Filadelfia 1989): los dos últimos distinguen entre comentario y

notas, para poder dar un comentario más «digerible». Los de H. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Nueva York 1964) y F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids 1990) dan un paso más en el acercamiento al no especialista.

En cuanto a estudios más sintéticos, podemos recordar que Vanhoye, además de *La structure*, *El mensaje* y *Situation*, ya mencionados, tiene *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1995); contamos, además, con dos monografías hispanas, que merece la pena «repasar»: C. A. Franco Martínez, *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos* (Madrid 1992) y G. Mora Bartres, *La Carta a los Hebreos como escrito pastoral* (Barcelona 1975).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL[1]

1. Fuentes e instrumentos de trabajo

AA.VV., *Diccionario teológico enciclopédico* (Estella ²1996).
Aland, K. - B., *Computer Konkordanz zum Neuen Testament* (Berlín 1980).
Balz, H.-Schneider, G. (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Salamanca 1997).
Bauer, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlín 1988).
Bover, J. M. - O'Callaghan, J., *Nuevo Testamento Trilingüe* (Madrid 1994).
Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Roma 1993).
Egger, W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica* (Estella 1990).
Farmer, W. (dir.), *Comentario bíblico internacional* (Estella 1999).
Horgan, M. P. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Londres 1992).
Kittel, R. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933-1979; ed. italiana, Brescia 1965-1978; ed. inglesa, Grand Rapids 1964-1985).
Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1994).
Moulton, W. F. - Geden, A. S., *A Concordance to the Greek Testament* (Edimburgo 1980).
Nestle-Aland, *Novum Testamentum graece* (Stuttgart 1993).
—, *Nou Testament grec, llatí, català* (Barcelona 1995).

2. Obras de síntesis

Barbaglio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca 1992).
Bartolomé, J. J., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Madrid 1997).

[1] Además de algunas obras especialmente importantes, damos referencia de algunos trabajos que han sido citados repetidamente.

Becker, J., *Pablo, el apóstol de los paganos* (Salamanca 1996).
Bornkamm, G., *Pablo de Tarso* (Salamanca ²1982).
Bultmann, R., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981; primera edición alemana, 1948).
George, A. - Grelot, P., *Introducción crítica al Nuevo Testamento II* (Barcelona 1993).
Gnilka, J., *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* (Barcelona 1998).
González Ruiz, J. M., *El evangelio de Pablo* (Santander 1988).
Holzner, J., *San Pablo* (Barcelona 1980).
Köster, H., *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1988).
Légasse, S., *Paul Apôtre* (París 1991).
Lüdemann, G., *Paulus der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie* (Gotinga 1980).
—, *Paulus der Heidenapostel II. Antipaulinismus im frühen Christentum* (Gotinga 1983).
Marxsen, W., *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1983).
Sánchez Bosch, J., *Nacido a tiempo, una vida de Pablo el apóstol* (Estella 1994).
Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo* (Madrid 1996).

3. Comentarios a cartas concretas[2]

Allo, E. B., *Saint Paul: Première épître aux Corinthiens* (París 1956).
—, *Saint Paul: Seconde épître aux Corinthiens* (París 1956).
Barbaglio, G., *Prima lettera ai Corinzi* (Bolonia 1996).
Barth, K., *La Carta a los Romanos* (Madrid 1998; 1.ª ed., Múnich 1919).
Betz, H. D., *Galatians* (Filadelfia 1979; ed. alemana, Múnich 1988).
Bultmann, R., *Der zweite Korintherbrief* (Gotinga 1976).
Carrez, M., *La Seconde Lettre de Paul aux Corinthiens* (Ginebra 1986).
Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols. (Edimburgo 1975, 1979).
Gräßer, E., *An die Hebräer*, 3 vols. (Neukirchen 1990-1997).
Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1977).
Lagrange, M. J., *Saint Paul: Epître aux Galates* (París 1942).
Lohse, E., *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Gotinga 1977, Filadelfia 1981).
Montagnini, F., *Lettera agli Efesini* (Brescia 1994).
Rigaux, B., *Les Epîtres aux Théssaloniciens* (París 1956).
Schnackenburg, R., *Der Brief an die Epheser* (Neukirchen 1982).
Spicq, C., *L'Épître aux Hébreux*, 2 vols. (París 1977).
—, *Les Épîtres Pastorales* (París 1969).
Thrall, M. E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of Paul to the Corinthians*, 2 vols. (Edimburgo 1994).
Trilling, W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (Neukirchen 1980).

[2] La lista de comentarios es ampliada en la *Bibliografía para el trabajo personal*, que aparece al final de los capítulos respectivos (sc. IV, VI, VII, VIII, IX, X, XII, XIV, XV).

Wilckens, U., *La Carta a los Romanos* (Salamanca 1989, 1993; ed. alemana, Zúrich 1982).
Witherington III, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids 1995).

4. Temas específicos

Aguirre, R., *La Iglesia de Antioquía de Siria* (Bilbao 1988).
Althaus, P., *Paulus und Luther* (Gütersloh 1951).
Berger, K., *Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschliessens von 'Gegnern' in neutestamentlichen Texten*, en *Kirche. Fs. G. Bornkamm* (Tubinga 1980) 373-400.
Bieringer, R. - Lambrecht, J., *Studies on 2 Corinthians* (Lovaina 1994).
Bousset, W., *Kyrios Christos* (Gotinga 1913; reeditado en 1967).
Brandenburger, E., *Adam und Christus* (Neukirchen 1962).
Bujard, W., *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief* (Gotinga 1972).
Lestapis, S. de, *L'énigme des Pastorales de Saint Paul* (París 1976).
Lorenzi, L. de, *Charisma und Agape (1 Kor 12-14)* (Roma 1983).
—, *Dimensions de la vie chrétienne (Rom 12-13)* (Roma 1979).
—, *Freedom and Love (1 Cor 8-10; Rom 14-15)* (Roma 1981).
Díaz Rodelas, J. M., *Pablo y la Ley* (Estella 1994).
Dobbeler, A., *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens* (Tubinga 1987).
Elliger, W. E., *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth* (Stuttgart 1987).
Harris, M. J., *Jesus as God* (Grand Rapids 1992).
Harrison, N., *Paulines and Pastorals* (Londres 1964).
—, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Oxford 1921).
Hengel, M., *der vorchristliche Paulus*, en *Paulus und das antike Judentum* (Tubinga 1991) 177-293.
Heriban, J., *Retto* phronein *e* kenosis. *Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11* (Roma 1983).
Hoffmann, P., *Die Toten in Christus* (Münster 1978).
Holmberg, B. W., *Paul and Power* (Lund 1978).
Jeger-Bücher, V., *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik* (Zúrich 1991).
Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús* (Salamanca 1974).
Jervis, L. A., *The Purpose of Romans. A Comparative Letter Structure Investigation* (Sheffield 1991).
Jewett, R., *The Thessalonian Correspondence* (Filadelfia 1986).
Kenny, A., *a Stylometric Study of the New Testament* (Oxford 1986).
Knox, J., *Chronology and Methodology. Colloquy on NT Studies 1980* (Sheffield 1991).
Kramer, W., *Christ, Lord, Son of God* (Londres 1966).
Lambrecht, J., *The Truth of the Gospel (Gal 1,1-4,11)* (Roma 1983).
Lohse, E., *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes* (Roma 1993).

Meeks, W. A., *Los primeros cristianos urbanos* (Salamanca 1988).
Minear, P. S., *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (Naperville 1971).
Müller, P., *Anfänge der Paulusschule. Dargestellt an 2 Thess und Kol* (Zúrich 1988).
Percy, E., *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe* (Lund 1946).
Pesce, M., *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità* (Bolonia 1994).
Pfleiderer, O., *Der Paulinismus* (Leipzig 1890).
Pitta, A., *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati* (Roma 1992).
Pluta, A., *Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Rom 3,25a* (Stuttgart 1969).
Probst, H., *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz* (Tubinga 1991).
Rigaux, B., *Vocabulaire chrétien antérieur a la Première Epître aux Thessaloniciens*, Sacra Pagina 2 (1959) 380-389.
Sánchez Bosch, J., *El paulinisme en la teologia de les cartes Pastorals*, en *La Paraula al servei dels homes* (Barcelona 1989) 152-172.
—, *Gloriarse según San Pablo. Sentido y teología de KAYXAOMAI* (Roma-Barcelona 1970).
—, *Iglesia e Iglesias en las Cartas paulinas*, RCatalT 8 (1983) 1-43.
—, *Jesucrist, el Senyor, en les Cartes Pastorals*, en J. Rius-Camps, *In medio Ecclesiae, Fs. I. Gomà* (Barcelona 1989) 345-360.
—, *L'autor de les Cartes Pastorals*, RCatalT 12 (1987) 55-95.
—, *L'impacte de Pau en els dos primers segles cristians I. Escriptors eclesiastics anteriors a Ireneu*, RCatalT 21 (1996) 57-79.
—, *La Iglesia universal en las Cartas de Pablo*, RCatalT 8 (1984) 35-81.
—, *La chronologie de la Première aux Théssaloniciens et les relations de Paul avec d'autres églises*, NTS 37 (1991) 336-347.
—, *Libertad y gracia en la Carta a los Romanos* (Barcelona 1973).
Schmithals, W., *Die Gnosis in Korinth* (Gotinga 1969).
Strecker, G., *Befreiung und Rechtfertigung*, en *Eschaton und Historie* (Gotinga 1979) 229-259.
Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Gotinga 1966).
Theissen, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985).
Thornton, C. J., *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen* (Tubinga 1991).
Ubieta, J. A., *la Iglesia de Tesalónica* (Bilbao 1988).
Van Roon, A., *The Authenticity of Ephesians* (Leiden 1974).
Vanhoye, A., *L'Epître aux Ephésiens et l'Epître aux Hébreux*, Biblica 59 (1978) 198-23.
—, *La structure littéraire de l'Epître aux Hébreux* (París 1963).
Von Lips, H., *Paulus und die Tradition. Zitierung von Schriftworten, Herrenworten und urchristlichen Traditionen*, Verkündigung und Forschung 36 (1991) 27-49.
Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gütersloh 1973).

ÍNDICE

Contenido 7

Siglas y abreviaturas 9

Presentación 11

Parte primera: PABLO Y SUS ESCRITOS 13

Capítulo I. La vida de Pablo 15
1. Escritos auténticos 16
2. Marco cronológico 18
3. Los orígenes de Pablo 20
4. La juventud de Pablo 21
5. Pablo perseguidor 22
6. *La conversión de Pablo* 23
7. Estancia en Arabia 25
8. Primera visita a Jerusalén 26
9. Pablo y Bernabé en Antioquía 27
10. El «primer viaje» 28
11. Otros lugares evangelizados 29
12. Cronología del «concilio» de Jerusalén 34
13. Decisiones tomadas en Jerusalén 36
14. El incidente de Antioquía 37
15. Último viaje de Pablo a Jerusalén 41
16. Fin de la vida de Pablo 43
17. Bibliografía para el trabajo personal 44
a) Una lectura de san Pablo 44
b) Por las sendas del estudio 45
c) Vidas de Pablo y obras de síntesis 46

Capítulo II. Escritos paulinos 49
1. Pablo, escritor 49
2. Trece cartas más una 50
3. ¿Cartas o epístolas? 51
4. Lenguaje hablado, lenguaje religioso y convenciones retóricas 52
5. Modelos griegos y judíos 55
6. Obra de maestro y de pastor 57
7. Unidad e integridad de las cartas 59
8. «Formas» y «tradiciones» 61
9. El «taller» de Pablo 63
10. La materialidad de las cartas 64
11. El orden de las cartas 65
Bibliografía para el trabajo personal 69

Capítulo III. Testimonios externos sobre Pablo y sus escritos 73

A. Aportación de los documentos paganos 73

B. Testimonios cristianos de los dos primeros siglos 75
1. El Nuevo Testamento 75
2. Los Padres Apostólicos 80
3. Los Padres apologistas 83
4. Escritos heréticos 86
5. La «canonización» de las cartas de Pablo 91

C. Comentarios a las cartas de Pablo 94
1. Patrología griega 94
2. Comentarios católicos latinos 95
3. La Reforma protestante 97
4. La exégesis «actual» 99
Bibliografía para el trabajo personal 109

Parte segunda: LA CORRESPONDENCIA TESALONICENSE 111

Capítulo IV. La Primera a los Tesalonicenses 113

A. Los datos del problema 113
1. Comunidad destinataria 113
2. Ocasión de la carta 115
3. Estilo y vocabulario 118
4. Grandes divisiones 120

B. Lectura de la carta 121
1. Encabezamiento (1,1) 121

2. Primer exordio: La realidad de la comunidad (1,2-10) . 121
3. Primera narración: La actuación de Pablo (2,1-12) 121
4. Segundo exordio: Sufrimiento de los tesalonicenses (2,13-16) 122
5. Segunda narración: Antecedentes de la carta (2,17-3,10) 122
6. Primer final epistolar (3,11-13) 122
7. Primera exhortación: Dios quiere santidad (4,1-8) 122
8. Primera instrucción: Sobre el amor fraterno (4,9-12) ... 123
9. Segunda instrucción: Sobre los difuntos (4,13-18) 123
10. Tercera instrucción: Sobre el día y la hora (5,1-10) 123
11. Segunda exhortación (5,12-22) 124
12. Segundo final epistolar (5,23-28) 124

C. Cuestiones abiertas 124
1. Dudas sobre la autenticidad 124
2. Unidad e integridad 125
3. Cronología 127
Bibliografía para el trabajo personal 128

Capítulo V. La catequesis primitiva 131
1. El Dios único 133
2. Dios Padre y el Espíritu Santo 135
3. Cristo en la tierra 136
4. Muerte y resurrección de Cristo 139
a) Muerte redentora 139
b) Resurrección 141
5. Jesús, «Cristo», «Hijo de Dios» y «Señor» 142
a) Jesús, «Cristo» 143
b) Jesús, «Hijo de Dios» 145
c) Jesucristo, «el Señor» 148
6. La parusía 154
7. La entrada en la fe 158
8. La vida cristiana 160
9. La Iglesia 168
Bibliografía para el trabajo personal 174

Capítulo VI. La Segunda a los Tesalonicenses 175

A. Los datos del problema 175
1. Autor y destinatarios 176
2. Ocasión de la carta 176
3. Lengua y estilo 178
4. División de la carta 179

B. Lectura de la carta ... 181
1. Encabezamiento (1,1s) ... 181
2. Primer exordio: La comunidad perseguida (1,3-12) ... 181
3. Primera exhortación (2,1-12) ... 181
4. Segundo exordio (2,13-15) ... 182
5. Primer final (2,16-3,5) ... 182
6. Segunda exhortación (3,6-15) ... 182
7. Segundo final (3,16-18) ... 183

C. Cuestiones abiertas ... 183
1. Carta imitada ... 184
2. Escatología dura ... 185
3. Escatología mítica ... 186
4. ¿Escatologías incompatibles? ... 187
5. ¿Sospechosamente autógrafa? ... 189
Bibliografía para el trabajo personal ... 190

Parte tercera: LAS GRANDES CARTAS ... 191

Capítulo VII. La Primera a los Corintios ... 193

A. Los datos del problema ... 193
1. Corinto y su evangelización ... 193
2. Ocasión de la carta ... 196
3. Estilo y vocabulario ... 198
4. Divisiones de la carta ... 201

B. Lectura de la carta ... 203
1. Prólogo epistolar (1,1-9) ... 203
2. Primer discurso: Los grupos (cc. 1-4) ... 204
3. Segundo discurso: La santidad (cc. 5-7) ... 205
a) Un caso de fornicación (cc. 5s) ... 205
b) Matrimonio y virginidad (c. 7) ... 206
4. Tercer discurso: Las reuniones (cc. 8-11) ... 207
a) La carne sacrificada a los ídolos (cc. 8-10) ... 208
b) Las reuniones cristianas (11,2-34) ... 209
5. Cuarto discurso: Los carismas (cc. 12-14) ... 210
a) Planteamiento (c. 12) ... 210
b) Digresión sobre la caridad (c. 13) ... 211
c) Solución (c. 14) ... 212
6. Quinto discurso: La resurrección (c. 15) ... 213
a) El kerigma cristiano (vv. 1-11) ... 213
b) Cuestiones en torno a la resurrección (vv. 12-19) ... 213

c) Afirmación cristológica (vv. 20-28) 213
d) Posiciones ilógicas (vv. 29-34) 214
e) El cuerpo resucitado (vv. 35-49) 214
f) Peroración final (vv. 50-58) 214
7. Epílogo epistolar (c. 16) 214

C. Cuestiones abiertas 215
1. La composición de Primera Corintios 215
2. Los grupos, elemento decisivo en Primera Corintios 216
a) Origen de los grupos 217
b) El eventual grupo de Cristo 218
c) Los de Apolo 218
d) Los de Pedro 220
Bibliografía para el trabajo personal 221

Capítulo VIII. La Segunda a los Corintios 223

A. Los datos del problema 223
1. Ocasión de la carta 223
a) La crisis de Corinto 223
b) Ocasión inmediata de la carta 225
2. Estilo y vocabulario 226
3. Grandes divisiones 227

B. Lectura de la carta 230
1. Carta A, carta de la reconciliación (cc. 1-7) 230
a) Inicio epistolar (1,1-7) 230
b) Primera sección narrativa (1,8-2,17) 230
c) Las «recomendaciones» del apóstol (3,1-6,10) 231
d) Segunda sección narrativa (6,11-13; 7,2-16) 234
e) «Inciso» sobre la separación (6,14-7,1) 235
2. Carta B, primera carta sobre la colecta (c. 8) 236
3. Carta C, segunda carta sobre la colecta (c. 9) 236
4. Carta D, carta apologética de Pablo (cc. 10-13) 237
a) Exordio (10,1-11) 238
b) Proposición: recomendado por el Señor (10,12-18) .. 238
c) Argumentación: «discurso del insensato» (11,1-12,13) 238
d) Primer final epistolar (12,14-21) 242
e) Segundo final epistolar (13,1-13) 242

C. Cuestiones abiertas 243
1. La composición de Segunda Corintios 243
2. Los promotores de la crisis 247
Bibliografía para el trabajo personal 250

Capítulo IX. La Carta a los Gálatas 253

A. Los datos del problema 253
1. Comunidades destinatarias 253
2. Ocasión de la carta 256
3. Estilo y vocabulario 258
4. Divisiones de la carta 259

B. Lectura de la carta 261
1. Prólogo epistolar (1,1-11) 261
a) Encabezamiento (1,1-5) 261
b) Exordio (1,6-10) 261
2. Discurso narrativo (1,11-2,21) 262
a) Primeros pasos del apóstol (1,11-17) 262
b) Primera visita a Jerusalén (1,18-20) 262
c) Paso a Siria y Cilicia (1,21-24) 263
d) El encuentro con las «columnas» (2,1-10) 263
e) Incidente en Antioquía (2,11-14) 263
f) Transición: La fe y las obras (2,15-21) 264
3. Discurso doctrinal (3,1-4,11) 264
a) Apóstrofe: Experiencia de los gálatas (3,1-6) 264
b) Primer argumento: La bendición de Abrahán (3,7-14) 265
c) Segundo argumento: El papel de la Ley (3,15-29) 265
d) Transición: El hijo menor (4,1-11) 266
4. Discurso polémico (4,12-5,12) 267
a) Primer apóstrofe: La evangelización de Galacia (4,12-20) 267
b) Alegoría de los dos hijos (4,21-5,1) 267
c) Segundo apóstrofe: La crisis de Galacia (5,2-12) 268
5. Discurso exhortativo (5,13-6,10) 269
a) Primer argumento general: amor y libertad (5,13-15) 269
b) Segundo argumento general: Espíritu y libertad (5,16-26) 269
c) Exhortaciones prácticas (6,1-10) 270
6. Conclusión epistolar (6,11-18) 270

C. Cuestiones abiertas 271
1. La composición de Gálatas 272
2. Inserción de Gálatas en la cronología de Pablo 273
3. Los fautores de la crisis 276
Bibliografía para el trabajo personal 279

Capítulo X. La Carta a los Romanos 281

A. Los datos del problema 281

1. Comunidad destinataria 281
2. Ocasión de la carta 285
3. Estilo y vocabulario 287
4. Divisiones de la carta 288

B. Lectura de la carta 290
1. Introducción epistolar (1,1-17) 290
a) Encabezamiento (1,1-7) 290
b) Exordio (1,8-15) 291
c) Proposición general (1,16s) 291
2. Primer discurso doctrinal: La justificación (1,18-4,25) . 291
a) Primer prenotando: El pecado de los gentiles (1,18-32) 292
b) Segundo prenotando: El pecado de los judíos (2,1-3,20) (2,1-3,20) 293
– Primera acusación: Abusas del don de Dios (2,1-5) 293
– Primera digresión: El juicio de Dios (2,6-16) 293
– Segunda acusación: Predicas lo que no practicas (2,17-24) 294
– Segunda digresión: La verdadera circuncisión (2,25-29) 294
– Objeciones (3,1-8) 294
– Prueba por la Escritura (3,9-20) 295
c) Proposición: La justificación por la fe (3,21-26) 295
d) Objeciones (3,27-31) 296
e) Prueba por la Escritura (4,1-25) 296
– Abrahán y la fe (vv. 1-8) 296
– Abrahán y la circuncisión (vv. 9-12) 297
– Abrahán y la promesa (vv. 13-22) 297
– Abrahán y nosotros (vv. 23-25) 297
3. Segundo discurso doctrinal: La vida cristiana (5,1-8,39) 298
a) Una nueva relación con el Padre (5,1-11) 298
b) Cristo ante el pecado y la muerte (5,12-6,23) 299
– Adán y Cristo (5,12-21) 299
– Victoria sobre el pecado y la muerte (6,1-23) 300
c) Cristo ante el pecado y la Ley (7,1-8,39) 302
– El hombre ante el pecado y la Ley (7,1-25) 302
– El Espíritu, nueva Ley del cristiano (8,1-39) 303
– El Espíritu como «ley» (vv. 1-11) 304
– Hijos de Dios (vv. 12-17) 305
– Salvados por la esperanza (vv. 18-25) 305
– Sostenidos por el Padre (vv. 26-30) 306
– Peroración final (vv. 31-39) 306

4. Tercer discurso doctrinal: Los judíos y el evangelio (9,1-11,36) 306
  a) Exordio (9,1-5) 307
  b) Argumento preliminar (9,6-33) 308
    – La Palabra de Dios se cumple (9,6-13) 308
    – Dios no es injusto (9,14-18) 308
    – Dios actúa con providencia (9,19-29) 308
    – Es Israel quien ha fallado (9,30-33) 309
  c) Proposición (10,1-4) 309
  d) Argumentación (10,5-11,12) 310
    – El camino es la fe (10,6-13) 310
    – Abierto a todo el mundo (10,14-21) 310
    – Sólo un resto lo aceptó (11,1-10) 311
    – Pero los demás pueden volver (11,11s) 311
  e) Aplicación (11,13-24) 311
  f) Peroración (11,25-36) 312
5. Discurso exhortatorio (12,1-15,13) 313
  a) Exhortación general (12,1-13,14) 314
    – Exordio (12,1s) 314
    – Argumentación: Un nuevo mundo de relaciones (12,3-13,7) 314
      – La Iglesia (12,3-8) 314
      – Difusores del bien (12,9-21) 315
      – La autoridad civil (13,1-7) 315
    – Ampliación: La ley del amor (13,8-10) 316
    – Peroración: Perspectiva escatológica (13,11-14) 316
  b) Un problema en Roma (14,1-15,13) 317
    – Acoger al débil (14,1-12) 317
    – No escandalizarle (14,13-23) 317
    – A imitación de Cristo (15,1-6) 317
    – Por respeto al pueblo judío (15,7-13) 318
6. Epílogo epistolar (15,14-16,27) 318
  a) Primera despedida (15,14-33) 318
    – El ministerio de Pablo (vv. 14-21) 318
    – Planes de viaje (vv. 22-29) 319
    – Exhortación y bendición (vv. 30-33) 319
  b) Segunda despedida (16,1-26) 319
    – Recomendación (vv. 1s) 319
    – Saludos a distintos destinatarios (vv. 3-16) 320
    – Exhortación y bendición (vv. 17-20) 320
    – Saludos de otras personas (vv. 21-23) 320
    – Doxología final (vv. 25s) 321

C. Cuestiones abiertas 321
1. Unidad e integridad de Romanos 322
2. «Adversarios» en Roma 325
Bibliografía para el trabajo personal 329

Capítulo XI. Teología de las grandes cartas: La antropología teológica. 331
1. El pecado de la humanidad 333
a) Las Cartas a los Corintios 333
b) La Carta a los Gálatas 335
c) La Carta a los Romanos 335
2. La Ley, intento fallido de salvación 339
a) Textos favorables a la Ley 340
b) Textos desfavorables a la Ley en Romanos 342
c) En las Cartas a los Corintios 343
d) En la Carta a los Gálatas 344
3. La iniciativa divina 345
a) Las Cartas a los Corintios 345
b) Iniciativa divina en Gálatas y Romanos 347
c) «Justificación» en la Carta a los Gálatas 348
d) «Justificación» en la Carta a los Romanos 350
4. El papel de la fe 355
a) Las Cartas a los Corintios 355
b) La Carta a los Gálatas 355
c) La Carta a los Romanos 357
Bibliografía para el trabajo personal 360

Parte cuarta: LAS CARTAS DE LA CAUTIVIDAD 363

Capítulo XII. Las Cartas a los Filipenses y a Filemón 365

A. Datos de las cartas 365
1. Destinatarios: Filipos y Filemón 365
a) Filemón 366
b) Filipos y los filipenses 366
2. Ocasión de las dos cartas 369
3. Estilo y vocabulario 371
4. Grandes divisiones 371

B. Lectura de las dos cartas 373
1. La Carta a Filemón 373
a) Introducción epistolar (vv. 1-7) 373
b) Cuerpo de la carta (vv. 8-20) 373
c) Final epistolar (vv. 21-25) 373

2. La Carta a los Filipenses 373
   a) Introducción epistolar 373
   b) Noticias sobre el apóstol: Vivencias desde la cárcel (vv. 12-26) 373
   c) Primera exhortación: El ejemplo de Cristo (1,27-2,18) 374
   d) Primer final epistolar: Noticias sobre Timoteo y Epafrodito (2,19-30) 375
   e) Segunda exhortación (3,1-4,9) 375
      – Atención a los judaizantes (3,1-21) 375
      – Exhortaciones varias (4,1-9) 377
   f) Segundo final epistolar: Agradecimiento por la ayuda (4,10-23) 377

C. Cuestiones abiertas 378
1. ¿Qué cautividad? 378
2. La composición de Filipenses 381
3. Un himno prepaulino 383
Bibliografía para el trabajo personal 384

Capítulo XIII. Cartas a los Colosenses y a los Efesios 387

A. Los datos del problema. Carta a los Colosenses 388
1. Comunidad destinataria 388
2. Ocasión de la carta 389
3. Estilo y vocabulario 390
3. Grandes divisiones 392

B. Los datos del problema. Carta a los Efesios 393
1. Comunidad destinataria 394
2. Ocasión de la carta 396
3. Estilo y vocabulario 397
4. Grandes divisiones 398

C. Lectura de la carta. Colosenses 399
1. Introducción epistolar (1,1-8) 399
2. Las bases del cristianismo (1,9-23) 399
3. El ministerio apostólico (1,24-2,3) 401
4. La herejía colosense (vv. 4-23) 401
5. Exhortación general: La respuesta cristiana (3,1-17) 402
6. Exhortaciones particulares: La familia cristiana (3,18-4,6) 403
7. Final epistolar (4,7-18) 403

D. Lectura de la carta. Efesios 404
1. Introducción epistolar (1,1-23) 404
2. Las bases del cristianismo: De la muerte a la vida (2,1-22) 405

3. El ministerio apostólico (3,1-21) 406
4. Exhortación general: La respuesta cristiana (4,1-5,20) . 407
5. Exhortaciones particulares: La familia cristiana (5,21-6,9) 409
6. Final epistolar (vv. 10-24) 410

E. Cuestiones abiertas 411
1. Autenticidad de Colosenses y Efesios 411
a) Las circunstancias personales 412
b) El lenguaje y el estilo 413
c) La «justificación» 415
d) La Iglesia universal 416
e) Las relaciones entre judíos y gentiles 418
f) La escatología 418
2. Efesios y Colosenses, obra de un mismo autor 419
3. El himno cristológico 422
Bibliografía para el trabajo personal 425

Parte quinta: OTRAS CARTAS PAULINAS 427

Capítulo XIV. Las Cartas Pastorales 429

A. Los datos del problema 430
1. Destinatarios 431
2. Ocasión de las cartas 432
a) Según las Pastorales 432
b) Correspondencia con otros escritos 434
3. Estilo y vocabulario 437
4. Grandes divisiones 438

B. Lectura de las cartas 442
1. La Carta Primera a Timoteo 442
a) Introducción epistolar (1,1-20) 442
b) Primera tabla de deberes (2,1-3,13) 443
c) Intermedio epistolar (3,14-4,16) 444
d) Segunda tabla de deberes (5,1-6,2) 445
e) Final epistolar (6,3-21) 446
2. La Carta Segunda a Timoteo 447
a) Introducción epistolar (c. 1) 447
b) Primer argumento: La sucesión apostólica (c. 2)....... 448
c) Segundo argumento: Peligros en el futuro (c. 3)........ 449
d) Peroración: La despedida del apóstol (4,1-8).............. 450
e) Final epistolar (4,9-22) 450

3. La Carta a Tito 451
a) Introducción epistolar (1,1-16) 451
b) Tabla de deberes (2,1-15) 452
c) Otras exhortaciones (3,1-11) 452
d) Final epistolar (3,12-15) 453

C. Cuestiones abiertas 454
1. El autor de las Pastorales 454
2. De la situación aludida a la situación real 457
3. Ocasión de las tres cartas 462
Bibliografía para el trabajo personal 466

Capítulo XV. La Carta a los Hebreos 467

A. Cuestiones generales 467
1. Autor aludido 467
2. Comunidad(es) destinataria(s) 468
3. Ocasión de la carta 470
4. Estilo y vocabulario 471
5. Grandes divisiones 472

B. Lectura de la carta 474
1. Cristo, «superior a los ángeles» (1,1-2,4) 474
a) Exordio (1,1-4) 474
b) Argumento bíblico (1,5-14) 475
c) Exhortación: Estamos más obligados (2,1-4) 475
2. Cristo, «sumo sacerdote misericordioso y fiel» (2,5-5,10) 476
a) Como hermano nuestro (2,5-18) 476
b) Cristo es «sumo sacerdote fiel» (3,1-6) 477
c) Exhortación (3,7-4,13) 477
d) Cristo, «sumo sacerdote misericordioso» (4,14-5,10) 478
e) Exhortación: Hay que progresar (5,11-6,12) 479
3. Cristo, «sacerdote según el orden de Melquisedec» (6,13-10,18) 480
a) Preámbulo (6,13-20) 480
b) «Según el orden de Melquisedec» (7,1-28) 481
c) «Definitivamente consagrado» (8,1-9,28) 482
d) «Causa de salvación eterna» (10,1-18) 485
e) Exhortación (10,19-39) 486
4. «La fe» (11,1-12,29) 488
a) Los ejemplos antiguos (11,1-40) 488
b) Exhortación (12,1-29) 490
5. Conclusión epistolar (13,1-25) 493
a) Exhortaciones finales (13,1-17) 493
b) Despedida (13,18-25) 494

C. Cuestiones abiertas 495
1. Epistolaridad de Hebreos 496
2. Paulinidad de Hebreos 497
a) Hebreos y las tradiciones cristológicas 498
b) Hebreos y el paulinismo 501
3. Realismo de Hebreos 503
Bibliografía para el trabajo personal 507
Bibliografía general 509